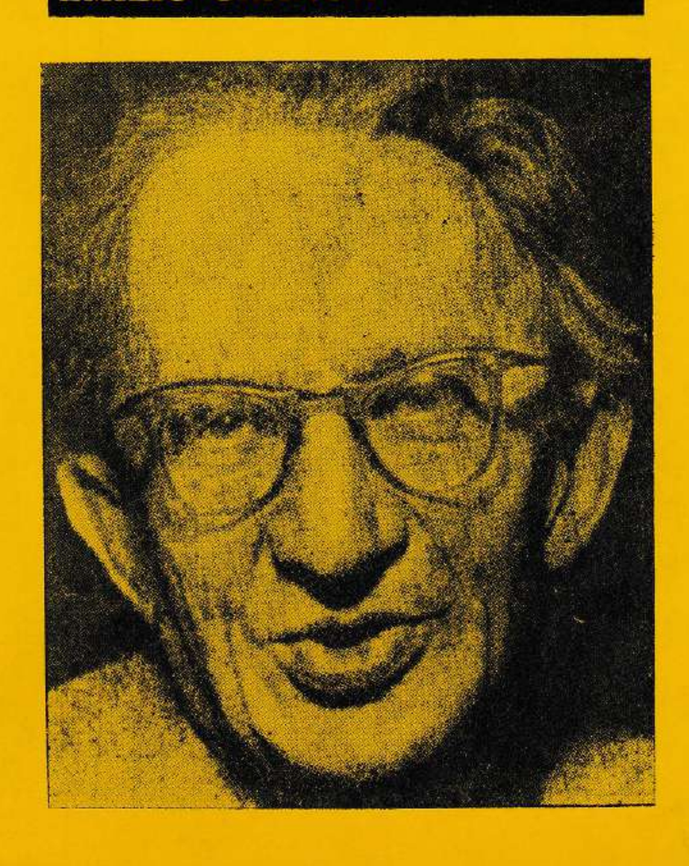
JORGE LUKÁCS

MI CAMINO HACIA MARX

2a. edición, corregida
y aumentada,
traducción y notas de
EMILIO URANGA



JORGE LUKÁCS

MI CAMINO HACIA MARX

Introducción, traducción y notas de
Emilio Uranga

2a. edición corregida
y aumentada

I



FEDERACIÓN EDITORIAL MEXICANA
MÉXICO

1

ANTOLOGÍAS FEM

Segunda edición, junio de 1971

INDICE

PRIMERA PARTE

Textos de Jorge Lukács

SEGUNDA PARTE

Textos de Emilio Uranga

JORGE LUKÁCS

MI CAMINO HACIA MARX

A Luis Correa —que siempre que se topa conmigo me apostrofa con acento yucateco e ironía socrática: "¡Acuérdate que estás en deuda con la filosofía!"—, este pequeño anticipo de pago.

EMILIO URANGA.

PRÓLOGO

En un poema de homenaje Johannes R. Becher le dice a Jorge Lukács: "Con tus enseñanzas nos diste mayoría de edad". Antes de Lukács, buenas gentes como Johannes R. Becher no eran hombres maduros. Pensaban y poetizaban "a la buena de Dios": *geratewohl*. Después de haber conocido al maestro húngaro y leído sus libros, se transformaron en catadores y practicantes de un riguroso pensamiento. No todos los autores, por eminentes que sean, logran convertir sus adeptos a la realidad de la

expresión y del concepto, de la tradición, de los legados culturales, de la interpretación, y de la revolución. José Ortega y Gasset —pongo por caso— no nos hace madurar, sino que nos instala definitivamente en la pereza de un estilo retórico en cuyo molde nos daremos a verter de por vida nuestras ocurrencias, cuidando mimosamente que se parezcan a lo que diría sobre lo mismo Ortega y Gasset. Nos quedamos hasta la muerte en *niños de la escuela de Madrid.*

En el otro extremo, la beatería por el hombre y sus libros puede llevar a un embeleco paralizador. Muy a menudo ocurre el extravío con Goethe. Alemanes tan creadores y fecundos como Ernst Robert Curtius, estampan la enormidad *seriota* de que vale la pena haber nacido por ofrecernos este mundo la oportunidad de poder leer a Goethe. Excusable sería en un cristiano tal culto a la personalidad, pues la sabiduría del niño de Belén es a su entender divina sin tener que encubrir lo que hay de humano. Pero dejando aparte este ejemplo excepcional, ¿no nos suena a exageración de mal parto confesar que un hombre nos ha hecho mayores de edad, que nos ha hecho acceder a la madurez?

En la paternidad espiritual, como en la vida orgánica, no hay generación espontánea. Las crisis de identidad son repetidos intentos de dar

con el maestro que nos haga razonables y que nos saque definitivamente de los infiernos de una puerilidad fantasmagórica. Recortando, pues, lo que en la sentencia del poeta pueda haber de desbridado, es cierto que muchos hemos encontrado en Jorge Lukács a un pedagogo que nos ha conferido cierta mayoría de edad en el pensamiento y en la crítica, literaria, política, filosófica e histórica. Proclamarlo no debe avergonzar a nadie, explicarlo detalladamente tiene que ser obligación de todos aquellos que se han sentido trabajados por dentro, metamorfoseados por la meditación de la obra de Jorge Lukács.

En él, su eventual lector encontrará a un pensador positivo. Personalmente le gusta llamarse "hipocrático", que vale tanto como decir sano, no corruptible ni corrompido. Desde que Sigmund Freud enseñó que para aprender algo hondo sobre el ser humano, había que atender ante todo a sus morbosidades y de ahí avanzar, a oscuras, en la definición de lo que podría ser saludable, nuestro pensamiento chapotea en lo enfermizo con la falaz promesa conductora de que sólo de salida y no de entrada en la normalidad, es hacedera la conquista de la felicidad, de la verdad y de la sinceridad. Lukács se ha pronunciado enérgicamente en contra de esta tendencia de *hacer* a un hombre tomándolo co-

mo originariamente *contrahecho,* Johannes R. Becher, volviendo a su cita, dice que por vez primera *con Lukács* entendió, aprendió, y apresó lo que era la madurez. Los que pudimos, en alguna época de nuestros años de aprendizaje y de vagabundaje, convivir en el pensamiento de Lukács, creo que podemos dar testimonio válido de que este maestro, efectivamente, aleja de cierta soledad malsana, que reconcilia con una comunidad de masas que él bautiza, indistintamente, con el heredado concepto de tradición o, con el no muy reciente, de proletariadc; y esto es floración y fructificación: ser útil.

En las innumerables polémicas de su larga vida en que se ha visto enredado, Jorge Lukács ha sido evaluado como un "Marx de la estética", como un paria del marxismo y como un traidor de sus exigencias más elementales. Ninguna de estas descripciones indefinidas da en el clavo de la verdad. En la primera se presupone que el marxismo está cabal en sus teorías políticas y económicas, pero que cojea en cuanto a la estética. Lukács vendría de este modo a tapar un hueco en el sistema, para dejarlo "siempre listo". En la segunda se resalta su condición y oriundez "aristocráticas". Su populismo de adopción y no de cuna. Afirman sus seguidores fanáticos que Lenin logró superar la dualidad

entre el trabajador manual y el intelectual. Ni Marx ni Lukács podrían jactarse de lo mismo. Esa sabiduría de Lukács que vuelve maduro, no es el abandono del intelectualismo ni la ciega inmersión en la praxis, sino el dorado término medio de ser revolucionario activo con renuncias, apenas transitorias y oportunistas, a los deberes del ilustrado pensador clásico.

En la tarea de estudiar y de vivir como Lukács, el discípulo no podrá mantenerse en la ilusión de que sin leer mucho, asimilar más la tradición cultural de Oriente y Occidente, y obrar poco en beneficio de la revolución que se produce mal, sin su concurso, en la cercanía de su circunstancia personal, social y geográfica, de que sin todo esto —digo— sacará algo provechoso de la frecuentación con Lukács. Pronto se cansará de ella e irá a buscar maestros menos exigentes. Lukács es amplio y profundo, pero dentro, siempre, de una ilación privilegiada: la literatura, política y poética, escrita en alemán. Hoy que es dominante, sin competencia factible, el inglés norteamericano, y que muchos jóvenes ya están formados en esta nueva y excelente dimensión lingüística, se les hará muy cuesta arriba sacar una buena tajada nutricia de este húngaro tan hondamente germanizado. Hay algunas vetas de su pensamiento que le

debe riquezas a la vieja y alegre Inglaterra, sobre todo a Walter Scott, y a la realista y revolucionaria Francia. Pero a vuelo de pájaro se puede advertir a los allegadizos que sin saber alemán y sin estar familiarizados con la tradición alemana poco sacarán en madurez de una lectura de Jorge Lukács.

En plan ya de estudio, la obra de Lukács podría ser considerada, o bien por lo que ofrece como testimonio de otra época, o bien por lo que, como método, abre hacia el futuro en cuanto a seriedad, *casi sin contenido utilizable*. Los que viven domiciliados en la "ruptura", ¿qué sentido puede tener echarse a reconstruir un mundo cultural de padres y abuelos que nunca fueron los suyos? Entre nuestros maestros latinoamericanos ni Jorge Luis Borges ni Alfonso Reyes entroncan, sino parcial y muy lejanamente, con lo que fue el pasado inmediato de Jorge Lukács. Tanto Borges como Reyes no dominaron jamás la lengua de Goethe, de Heine, de Marx, de Engels, de Mann, *la descifraron apenas*, como dijo Alfonso Reyes de la de Homero.

En unos cuantos meses espero dictar un ciclo de conferencias sobre Lukács. Como entremés he querido reeditar una ya vieja antología mía sobre algunos textos de Jorge Lukács que

preparé para la UNAM cuando, allá por 1958, volví de Alemania impregnado entusiastamente con las enseñanzas del maestro húngaro, y fresco mi comercio con la lengua alemana, tras años de permanencia y de convivencia con ese pueblo de problemática inquietante. No siento que me entieso si digo con el filósofo psicoanalista Erik H. Erikson: "Me interesa Alemania por su religión severa y por su barbarie contundente; por su pureza y por su criminalidad". También Jorge Lukács, nacido en el *Imperio Austro-Húngaro,* fue atraído de por vida, a la órbita de la *Bildung* alemana. Sus críticas a la estructura de *Cacania* son tan rudas como las de Freud, Mann, Kafka, Musil y Zweig.

En último término, andamos los latinoamericanos tan destanteados como curiosos frente a Jorge Lukács. El lector perspicaz habrá observado las inusitadas grafías con que se alude a este autor: unos le llaman *George,* otros conservan un exótico *Gyorgy,* y en la ya al parecer edición oficial en español se ha optado por un extraño Georg.

En mis traducciones me atuve al castizo nombre de Jorge —preferencia en que nadie se atrevió a secundarme—, y he oscilado, estúpidamente, entre apellidarlo Lúkacs y *Lukács.* Quédese en definitiva para mí en *Jorge Lukács.*

Una última razón que me ha llevado a reproducir *mi Lukács* es la indignación de comprobar que, en ediciones mexicanas y suramericanas recientes, saquean mis traslados sin la menor gratitud al crédito del malversor. Después de todo, me consuela pensar que di a conocer a Lukács en español antes que nadie. Hoy sus ignorantes y publicistas forman legión. En vista de la abundancia de material de Lukács y sobre Lukács de que dispongo, decidí a última hora, repartirlo en dos volúmenes. Se imprime el primero en la fecha exacta de la celebración de los 86 años de vida del maestro húngaro, como homenaje de un mexicano discípulo suyo.

Emilio Uranga.

POSTDATA.

En el momento que sale este libro de las prensas, un cable fechado en París el 4 de junio, nos ha traído la infausta noticia de la muerte de Jorge Lukács. Descanse, por fin, en paz.

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE JORGE LUKÁCS

INTRODUCCIÓN AL AMBIENTE

"Voy a Alemania para ver a los alemanes convertidos y regenerados; no me quiero perder el espectáculo de una nación que se arrepiente y echa a andar por el buen camino, la catarsis de un pueblo es peripecia de tal dimensión que de palparse vale la fatiga de un largo viaje." Y empujado por la lógica de su propio sistema y fortalecido por algunas insinuaciones, largamente meditadas, de Karl Jaspers,

mi amigo hizo sus maletas, tomó el avión y se plantó en Alemania.

"¡Pero cuál no fue mi decepción! —me escribía unas semanas después de su arribo a la tierra prometida—. En vez de topar con un pueblo arrepentido, y de que mis paseos y excursiones se vieran entorpecidos por caravanas de peregrinos que recorrieran las calles y los caminos, en ademán de penitencia, me parecía que tras de todos aquellos buenos burgueses apenas si se daba ya pena para emboscarse el viejo nazi, que afloraba a la superficie y se exhibía." Y más adelante añadía en tono de reflexión: "Alemania deja en el espíritu el amargo sabor de un fruto incorregible. Después de la última poda todos esperábamos, con infundada esperanza, que de sus ruinas resurgiría un pueblo fortalecido por el arrepentimiento y regenerado por la experiencia. ¡No ha sido así! Echando al olvido todas las invitaciones a una reforma, Alemania ha preferido, después de diez años de reconstrucción, encumbrar al comerciante sagaz que hay en todo buen burgués. El milagro de su recuperación se ha operado, pero es simplemente un milagro 'alemán' y no un milagro moral."

Poco después el tono de sus confesiones cambió súbitamente. "He caído, por pura casua-

lidad, en medio de otra Alemania. La luz me vino de Oriente. Me desperezo apenas y no me dejo arrebatar con facilidad, pero indudablemente el tono moral es otro en la Alemania del Este. Hace poco hablaba con un católico. Comunicándole mi decepción, me hizo el reproche de que mi mirada se deslizaba sobre la superficie de Alemania y que no lograba calar hasta los estratos en que una conversión se operaba. Puede que sea cierto. Pero no dispongo de un detector de energías regeneradoras subterráneas, de un contador Geiger para registrar el volumen de radiaciones espirituales que se oculta en la intimidad de una minoría de visionarios. En cambio en la Alemania del Este palpo de bulto una transformación que no es de hondura religiosa pero suficientemente profunda para afectar la moral y el sentido histórico y social de las gentes. En esta Alemania la guerra no ha pasado en vano; ha dejado como incentivo un afán de reforma, una aspiración de catarsis como programa. No hay que pedir más. Ahora entiendo que la regeneración de un pueblo no asume los caracteres de una conversión existencial sino que comienza modestamente con la revisión de su historia, con la condena de sus errores de orientación. Con estos alemanes del Este me siento solidario. Me

recuerda su clima lo que fue entre nosotros el programa de un Vasconcelos o en España el advenimiento de la República. Se trata de echar por otro camino, de no repetir las aberraciones racistas y reaccionarias de siglos y siglos. Y en este pueblo oigo, casi a todas horas, que el nombre de Jorge Lukács es invocado como el filósofo que más ha contribuido a la tarea de que la juventud alemana se reeduque democrática y moralmente. Es una obligación leer a este hombre. ¡Lástima que se desconozca su obra entre nosotros!"

Advertido por estas líneas inicié yo también, por mi propia cuenta, el camino de descubrimiento.

PRESENTACIÓN DE UN MAESTRO

Jorge Lukács es húngaro. Nació en Budapest, allá en el lejano año de 1885. Hijo de familia acomodada, noble, no conoció ninguna de las torturas del intelectual pequeño burgués. Se formó a su gusto y se procuró los ambientes que podían contribuir mejor a sus intereses. "Se los podía pagar", dirán sus críticos vulgares; "se le abrían como era debido", replicarán sus aristócratas amigos. El caso es que a los 25 años lo vemos convertido en un "esteta" que se des-

vive por hacer del arte el contenido esencial de su vida y que se entrega sin la menor sospecha de las "necesidades sociales", a los deleites artísticos. O como diría Jacques Riviére: "Condenado a escribir cosas bellísimas que a nadie iban a interesar." Pero la "torre de marfil" estaba habitada ya desde entonces por un espíritu "problemático", por lo pronto bajo la forma de un escritor que, como Sócrates que seguía a los adolescentes, se daba a perseguir a los poetas para "criticarlos". En otras palabras: no fue nunca un poeta sino un crítico. Primer problematismo, pues la vida parasitaria se hace aquí evidente aun dentro del parasitismo universal que es en sí el esteticismo. ¿Qué pasó en el alma de este crítico pocos años antes de la Primera Guerra? No lo sabemos y él mismo se ha rehusado siempre a decírnoslo en detalle. Lo cierto es que al finalizar la matanza se "convierte al comunismo", milita en el Partido, hace la Revolución, es desterrado, vive en clandestinidad, etcétera. Después de cinco años de militancia decanta sus ideas sobre el comunismo: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE, *uno de los libros más escandalosos de nuestro medio siglo. Cae en manos de Lenin (apareció en 1923), que lo lee... y lo rechaza despectivamente. Nuevo problematismo aunque esta vez más grave, más*

terrenal; ya no es el pecado de ser crítico en la mansión de los artistas, sino "revisionista", hereje en la iglesia proletaria. Lukács se somete, se pone a su vez a leer a Lenin, se confiesa, redacta su autocrítica y retira su libro de la circulación. Hasta el día de hoy el escrito sigue siendo, por obra y gracia de los franceses Merleau-Ponty y Sartre que lo reivindican, una preciosa joya bibliográfica. Pocas bibliotecas pueden preciarse de tenerlo en sus estantes. Personalmente he de confesar que después de una pesquisa infructuosa sólo pude dar con el libro en la biblioteca del *British Museum*.

A partir de esta rectificación, la obra de Lukács vuelve a recomenzar, a su conversión de esteta en mal comunista, siguen años de estudio y reflexión. Son los años de la emigración, del destierro, de su colaboración en las revistas de los "transterrados" alemanes en Rusia. Poco a poco va engrosando el volumen de su producción, y cuando termina la guerra se ha convertido en un río caudaloso, en un *essai-fleuve*, si se me permite la expresión, que fecunda esencialmente casi todos los recodos de la historia literaria y filosófica de Alemania.

Apenas se concede el permiso de editar libros, pasados los momentos de la gran confusión, empiezan a salir de las prensas alemanas,

primero en ropaje de keratol amarillo, luego en imitación piel de color azul, los "Lukács". Hasta el día de hoy contamos con 18 tomos. Toda una biblioteca. Y van destinados a las grandes masas, ante todo a las masas de estudiantes que se forman en Lukács, que aprenden con este húngaro a interpretar su propia historia. Influencia de tal calibre no se compara, en Alemania, ni con la de Ortega y Gasset. Son los dos extranjeros que más influyen actualmente en Alemania. Pero Lukács a diferencia de Ortega ve a Alemania "desde dentro". En Ortega colabora siempre la nota exótica a la difusión de sus escritos. Es un español que habla de las cosas alemanas pero que subraya impertinente y exhibitoriamente su condición de ajeno. Lukács es un alemán. Sus amigos comunistas le han tomado a mal que en el volumen de su obra la parte dedicada a estudiar la literatura soviética no sea tan abundante como era de desear en un prosélito e inclusive se ha llegado a decir que desvalora esa literatura. Lo cierto es que la obra de su vida ha sido el estudio de Alemania. En una de sus formulaciones más tajantes declara que así como Inglaterra es el país clásico del capitalismo, Alemania es la tierra clásica del irracionalismo. De

ahí la importancia que reviste ocuparse de su historia.

En varias ocasiones Lukács cita y comenta a Ortega y Gasset; dos de sus ocurrencias más medulares le sirven inclusive para precisar que se sitúa muy conscientemente en las antípodas de su pensamiento. Como es bien sabido Ortega elevó a "tema de nuestro tiempo" la supremacía de la vida sobre la razón. Lukács piensa por el contrario que en nuestro tiempo despunta precisamente una reivindicación de la razón, que el irracionalismo bajo todas sus formas ha entrado en una declinación insalvable. Por otro lado Ortega tituló a uno de sus libros LA REBELIÓN DE LAS MASAS. *Nunca se cansó de repetir que su "generación" asistía al espectáculo de un predominio de la masa pero que se avecinaba el momento en que esta fiera sería domada y se haría dócil como un cordero a las insinuaciones de la "minoría selecta". Lukács piensa que no están ayunas de racionalidad, por el contrario, la encarnan en la historia de manera eficaz y convincente; señalan el camino a seguir y no las minorías. Combinando: el "tema de nuestro tiempo" es el entusiasmo, valga la expresión, con que los pueblos están reconociendo su rumbo, el paso de la razón por la tierra, y lo dispuestos que están a dejarse guiar*

por una lógica, ínsita en las cosas históricas, que les prescribe el camino de su victoria, pese a los cantos de sirena de las minorías empeñadas en desatrancarlas de ese mensaje.

Repito: no deja de llamar la atención que dos maestros extranjeros sean actualmente tan escuchados en Alemania: José Ortega y Gasset, en la Alemania Occidental, y Jorge Lukács, en la Alemania Oriental, un español y un húngaro. Los apologistas más desbridados de este último se permiten contarlo entre los clásicos del "marximo-leninismo", lo cual significa tanto como meter a un teólogo en medio de un ágape de santos, o de doctores de la iglesia. Otros preguntan extasiados si en "Occidente" pueden mostrar un pensador de tanto valor. De todas formas, se podría replicar, el mundo intelectual comunista no creo que pueda mostrar dos Lukács. Es un caso único como el de Ortega en España.

México, D. F., abril de 1958.

EMILIO URANGA

PRIMERA PARTE

Textos de Jorge Lukács



MI CAMINO HACIA MARX

La relación con Marx es la verdadera piedra de toque de todo intelectual que toma en serio el esclarecimiento de su propia concepción del mundo, el desarrollo social, en especial su situación actual, su propio lugar *en* ella y su toma de posición *respecto* de ella. La seriedad, la conciencia y la profundidad que dedique a esta cuestión da la medida de si se propone o no, y en qué grado, eludir, consciente o inconscientemente, tomar una posición clara respecto de las luchas histórico-mundiales de la actua-

lidad. El esbozo biográfico de mi relación con Marx, el forcejeo espiritual con el marxismo arroja una imagen que, como contribución a la historia social de los intelectuales en la época del imperialismo goza de un interés general aunque, como en mi caso, la biografía misma no tiene pretensión alguna de suscitar el interés de una publicidad.

Mi primer contacto con Marx, con el MANIFIESTO COMUNISTA, lo tuve al terminar mis años de bachiller. La impresión que me dejó fue enorme. Como estudiante universitario leí algunos ensayos de Marx y de Engels (por ejemplo, el 18 BRUMARIO, EL ORIGEN DE LA FAMILIA), pero en especial el primer tomo de EL CAPITAL que me estudié de cabo a rabo. Estas lecturas me dejaron convencido de su verdad en lo que respecta al meollo del marxismo. Me impresionó ante todo la teoría de la plusvalía, la concepción de la historia como historia de la lucha de clases y la división de la sociedad en clases. Pero como es habitual en un intelectual burgués, limité esta influencia a la economía y ante todo a la *sociología*. La filosofía materialista —por lo demás entonces no distinguía entre materialismo dialéctico y no-dialéctico—, la consideraba superada absolutamente desde el punto de vista de una teoría del conocimiento.

La teoría neokantiana de la "inmanencia de la conciencia" se ajustaba perfectamente a mi situación de clase y a mi concepción del mundo de esa época. No la sometía a ninguna prueba crítica y la aceptaba sin objeciones como punto de partida de toda problemática en la teoría del conocimiento. Desde luego que tenía mis escrúpulos frente al extremado idealismo subjetivo (tanto de la escuela de Marburgo, como de la escuela de Ernst Mach), puesto que no atinaba a ver cómo es que podía resolverse el problema de la realidad simplemente como categoría inmanente de la conciencia. Pero esto no me llevaba a sacar conclusiones materialistas sino que, por el contrario, me acercaba a esas escuelas de filosofía que pretendían resolver esta cuestión en un estilo relativista e irracionalista, e inclusive a veces místico, como Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey. La influencia de Simmel, de quien fui discípulo personal, me dio la posibilidad de "asimilar" en tal concepción del mundo lo que por entonces me había apropiado de Marx. LA FILOSOFÍA DEL DINERO de Simmel y los escritos sobre el protestantismo de Max Weber eran mis modelos de una *sociología de la literatura,* en que sin duda estaban todavía presentes algunos elementos sacados de Marx, pero necesariamente aguados y empalidecidos, casi

irreconocibles. Deslastraba en lo posible a la sociología, de acuerdo con el modelo que era la SOCIOLOGÍA de Simmel, de todo fundamento económico, por lo demás concebido de modo abstracto, y consideraba que todo análisis "sociológico" no era más que un estadio previo de la verdadera investigación científica en estética (*Entwicklung des modernen Dramas*, 1909; *Methodologie der Literaturgeschichte*, 1910; los dos en húngaro). Los ensayos que publiqué entre 1907 y 1911 oscilaban entre este método y un subjetivismo místico.

Es claro que con la evolución que tomaba mi concepción del mundo, la influencia que en mi juventud había tenido Marx empalidecía cada día más y desempeñaba un papel cada vez más pequeño en mi actividad científica. Seguía considerando a Marx, antes y ahora, como el economista y "sociólogo" más competente, pero la economía y la "sociología" desempeñaban un insignificante papel en mis actividades. Los problemas particulares y fases de esta evolución a que me condujo el idealismo subjetivo y que terminó en una crisis, carecen de interés para el lector. Esta crisis fue provocada objetivamente —sin que yo desde luego lo supiera—, por la aparición de las gigantescas contradicciones del imperialismo que se

precipitaron con la irrupción de la Primera Guerra Mundial. Esta crisis se manifestó, por lo pronto, bajo la forma de un simple tránsito del idealismo subjetivo al idealismo objetivo (*Die Theorie des Romans,* escrita entre 1914-1915). Con este tránsito adquirió para mí, como se comprenderá, Hegel, y en especial su FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, una importancia cada vez creciente. Con el carácter imperialista de la guerra, que se me hizo cada día más claro, con el ahondamiento en mis estudios de Hegel, y también de Feuerbach, que por entonces lo vi sólo desde el punto de vista de la antropología, empezó mi segundo contacto con Marx. Los escritos filosóficos de la juventud de Marx pasaron a ocupar el primer plano de mi interés, aunque también estudié apasionadamente la gran INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA. Esta vez se trataba ya no de un Marx visto a contraluz de Simmel sino a través de anteojeras hegelianas. Ya no un Marx como "especialista de primer orden", como "economista y sociólogo". Empecé a vislumbrar, a barruntar al gran pensador, omnicomprensivo, al gran dialéctico. Pero por entonces no se me hizo claro qué significado podía tener el materialismo para concretar y unificar, para ser consecuente con el problema de la dialéctica.

A lo más que llegué fue a postular, muy hegelianamente, una prioridad del contenido sobre la forma, e intenté, sintetizar a Hegel y a Marx en una *filosofía de la historia*. Mi ensayo adquirió cierto matiz local debido al hecho de que en mi patria, Hungría, predominaba como ideología socialista de izquierda el sindicalismo de Erwin Szabos. Sus escritos sindicalistas procuraron a mis "ensayos de filosofía de la historia", al lado de cosas muy valiosas (como por ejemplo hacerme conocer LA CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA), una matización fuertemente abstracta y subjetiva, por ello también eticista. Como intelectual académico que vivía apartado del movimiento obrero ilegal, no me fue posible enterarme, durante los años de guerra, ni de los escritos del grupo Espartaco, ni de los ensayos de guerra de Lenin. Leí, con influencia poderosa y persistente, los escritos de pre-guerra de Rosa Luxemburgo. EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN de Lenin lo estudié en los años de la revolución de 1918-1919.

En medio de esta fermentación ideológica me sorprendieron las revoluciones de 1917 y 1918. Después de breves vacilaciones decidí, en diciembre de 1918, ingresar al partido comunista y desde entonces me he mantenido en las filas del movimiento obrero revolucionario. El

trabajo práctico me obligó pronto a ocuparme mucho más intensamente de los escritos económicos de Marx, con un estudio más profundo de la historia, de la historia económica, de la historia del movimiento obrero, etcétera, y con una ininterrumpida revisión de sus fundamentos filosóficos. Estos forcejeos por hacerme dueño de una concepción total y real de la dialéctica marxista se prolongaron todavía por mucho tiempo. Las experiencias de la revolución húngara me mostraron muy claramente la impotencia de toda teoría sindicalista (papel del partido en la revolución), pero en mí pervivió a lo largo de los años un subjetivismo ultraizquierdista (por ejemplo mi posición en los debates parlamentarios de 1920, y en el movimiento de marzo de 1921). Todo esto me impedía comprender el aspecto materialista de la dialéctica de un modo realmente justo y efectivo, y no captaba su significado filosófico inmenso. Mi libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE, 1923), muestra muy a las claras este momento de transición. A pesar del intento ya muy consciente de superar a Hegel a nombre de Marx y "conservarlo" a la vez, problemas decisivos de la dialéctica fueron resueltos de manera idealista (dialéctica de la naturaleza, teoría del reflejo, etcétera). La teoría

de la acumulación del capital de Rosa Luxemburgo, a la que aún me atenía, se mezcla ahí, muy inorgánicamente, con un activismo subjetivista ultraizquierdizante.

Sólo con la madurez adquirida después de una praxis de años en contacto con el movimiento obrero revolucionario, sólo con la posibilidad que tuve de estudiar las obras de Lenin y, poco a poco, comprender su significado realmente fundamental, pude iniciar el tercer período de mi contacto con Marx. Entonces, casi después de una década de trabajo práctico, y desde luego después de más de una década de forcejeo teórico con Marx, se me hizo claro de un modo *concreto,* el carácter abarcante y unitario de la dialéctica materialista. Pero esta claridad trajo también consigo la convicción de que el verdadero estudio del marxismo, *sólo entonces podía empezar,* y que no podía asignársele un término; pues, como dice Lenin muy acertadamente, "el fenómeno es más *rico* que la ley... y por ello es la ley, cualquier ley, estrecha, incompleta, aproximativa". Esto quiere decir: quien pretenda de una vez por todas haber comprendido, sobre el fundamento de un conocimiento del materialismo dialéctico, aun en este sentido amplio, ancho y profundo, los fenómenos naturales y sociales, en realidad ya ha recaído por

necesidad de la dialéctica viva en la rigidez mecánica, ha pasado del materialismo abarcante a la unilateralidad del idealismo. *El materialismo dialéctico, la doctrina de Marx, hay que apropiársela día a día, hora a hora, y elaborarla dejándose guiar por la mano de la práctica.* Por otro lado la doctrina de Marx constituye precisamente en su inatacable unidad y totalidad, el arma para guiar la praxis, para dominar los fenómenos y sus leyes. Si se extrae un miembro de esta totalidad (o simplemente se le descuida), surge de nuevo la rigidez y la unilateralidad; si se yerra en la justa proporción de sus momentos entre sí, una vez más se pierde la base de la dialéctica materialista. "Pues toda la verdad se convierte en un absurdo", dice Lenin, "cuando se la exagera, más aún, en esa condición se convierte necesariamente en un absurdo".

Han pasado treinta años desde el día en que siendo muchacho leí por vez primera el MANIFIESTO COMUNISTA. *El ahondamiento progresivo —aunque contradictorio y no en línea recta— en los escritos de Marx se ha venido a convertir en la historia de mi desarrollo intelectual, más aún, en la historia de mi propia vida,* en tanto que ésta mi vida significa algo para la sociedad. Me parece que en la época que ha

seguido a la de Marx, el careo con él debe constituir el problema central de todo pensador, de un pensador, claro está, que se toma en serio y, que la forma y el grado de apropiación del método y resultados a que ha llegado Marx, definen su lugar en la evolución de la humanidad. Esta evolución está determinada por la situación de clase. Pero esta determinación no es rígida sino dialéctica: *nuestra posición en la lucha de clases determina en una gran medida la forma y grado de nuestra apropiación del marxismo, pero por otro lado todo ahondamiento en esta apropiación reactiva nuestra adhesión a la vida y práctica del proletariado, y a su vez estimula por contragolpe el ahondamiento de nuestra relación con la doctrina de Marx.*

(1933)

LA BIOGRAFÍA COMO FORMA LITERARIA Y SUS PROBLEMAS

Lancemos una mirada a la práctica literaria, e investiguemos cómo han encarado los grandes escritores del pasado el problema de la biografía y la medida en que han utilizado en su arte el modo de exposición biográfica. La práctica de Goethe es desde luego el caso más instructivo, ante todo porque Goethe ha elaborado algunos problemas de su propia vida tanto bajo forma expresamente biográfica como en forma de novela. En POESÍA Y VERDAD encontramos como material LAS PENAS DEL JOVEN WERTHER

y LOS AÑOS DE APRENDIZAJE DE GUILLERMO MEISTER. Si fijándose en este ejemplo se atiende al proceso de la elaboración de la obra artística, pronto se echa de ver que para Goethe tal proceso ha significado un alejamiento de lo biográfico. Puesto que por fortuna se nos ha conservado la versión primitiva del GUILLERMO MEISTER podemos establecer con toda precisión que la primera redacción estaba mucho más íntimamente ligada a los episodios biográficos de la vida de Goethe que la versión definitiva.

Las razones de este alejamiento no son difíciles de descubrir. La biografía, incluso de una vida conducida de la manera más consciente y planeada, abunda en accidentes a los que no se les puede dar una forma artística. Ciertos rasgos esenciales de esa vida se ponen de relieve con ocasión de circunstancias que son inapropiadas para asumir una forma concreta y literaria. Para hacer algo literario de la cosa tal y como le sucedió en la realidad al autor, hay que inventarle *otra ocasión* completamente diferente de la que surgió. Los conflictos dramáticos, vistos desde el exterior, no ocurren de un modo que correspondiera a su significado interior; sucede a veces que conflictos en sí insignificantes llevan a consecuencias trágicas, mientras que en otros casos la tragedia no se produce

aunque hubiera sido la única solución adecuada a un conflicto, sino que éste se embota y acarrea consecuencias importantes desde un punto de vista meramente biográfico, pero a las que no se les podría configurar como drama. Los hombres con que tiene que tratar el héroe de una biografía aparecen y desaparecen accidentalmente; la historia exterior de las relaciones humanas no corresponde nunca a su significado interno, épico o dramático. Por ello ha dicho Hegel con toda justicia, hablando de una composición épica que se la pretendiera transformar en narración biográfica: "En la biografía el individuo siempre es uno y el mismo, pero los datos en medio de los cuales se desenvuelve están completamente aislados entre sí, y el sujeto, como punto de enlace, los retiene de una manera exterior y casual".

Si se compara el WERTHER con el episodio de Carlota Buff en la autobiografía se ve muy claramente que lo que Goethe añadió en la novela es justo aquello en que como poeta ha ido más allá de la autobiografía. En una palabra: todo aquello que hizo del WERTHER una obra capaz de producir sus efectos con la celeridad de un relámpago y que la conserva eternamente fresca es *biográficamente falso*. Ningún relato biográfico del episodio de Lotte Buff hubiera logrado

situarse a la altura poética del WERTHER pues los ingredientes de su poesía estaban en la vivencia que tuvo Goethe de ese episodio amoroso y no en el episodio mismo tal y como ocurrió. Pero en la vivencia de Goethe, a su vez, sólo había elementos y semillas, fue necesario todavía un gran trabajo de *invención* poética, de generalización, ampliación y ahondamiento antes de que la fábula y los personajes del WERTHER pudieran surgir como hoy los conocemos.

Esta es la actitud general de todo gran escritor ante la realidad y en particular ante la realidad de su propia vida, de su biografía en especial. Puesto que la realidad es siempre, considerada como un todo, más rica y múltiple que la más rica de las obras de arte, un detalle copiado de la realidad no puede competir en riqueza con la realidad misma y por tanto tampoco un detalle auténticamente biográfico o un relato épico. Para lograr un efecto que evoque la riqueza de la realidad hay que reelaborar el contexto entero de la vida, y la composición tiene que asumir un sentido completamente nuevo. Si en tal caso se puede echar mano de auténticos detalles y episodios biográficos como fácticamente se dieron, se tratará de un simple azar feliz. Sin modificación no se les puede dejar en ningún caso, pues su contexto, sus an-

tecedentes y consecuentes, han sido profundamente modificados y estas modificaciones transforman a su vez la condición artística de los episodios entresacados de una biografía.

Todos estos hechos los conocemos por el estudio de la práctica de los mejores escritores. Pero aquí se les invoca sólo a manera de presupuestos generales del problema que en especial nos interesa y que es el siguiente, a saber: si es posible una plasmación biográfica de los *grandes hombres* de la historia con los recursos exclusivamente del arte. Goethe elaboró *como artista* en el GUILLERMO MEISTER mucho de lo que más tarde, en POESÍA Y VERDAD, habría de exponer autobiográficamente. Goethe hace de su GUILLERMO MEISTER un representante de tendencias vitales que en su juventud y en su camino hacia la madurez fueron decisivas, un representante de todas esas corrientes, en su mayoría de la juventud burguesa de las postrimerías del siglo XVIII, que en los autores clásicos condujeron a un nuevo florecimiento del humanismo. Por ser tal su figura entraña muchos caracteres personales de Goethe y en su evolución ocurren múltiples episodios entresacados de la vida del poeta. Pero a más de todas estas modificaciones que acabamos de definir en nuestro análisis del WERTHER, Goethe opera toda-

vía una corrección más decisiva en la figura de su héroe: lo despoja de la genialidad goetheana. Lo mismo ha hecho Gottfried Keller en su novela, tan autobiográfica, ENRIQUE EL VERDE. ¿Por qué? Porque estos dos grandes narradores —Goethe y Keller—, han visto con toda claridad que la elaboración biográfica de la genialidad repugna a los medios de expresión artística peculiares de la narración épica. Contar cómo ha surgido históricamente, *en una biografía,* un hombre genial o sus realizaciones geniales contradice los principios de la narración artística.

Pues la tarea sería la siguiente: elaborar artísticamente el origen del genio, hacer surgir *genéticamente,* a partir de los datos inmediatos de la vida, o de los datos contados, expuestos o escritos, y de los episodios de esa vida, el carácter genial de un gran hombre y de sus peculiares realizaciones geniales. En este caso se producirá necesariamente, como a continuación explicaremos en detalle, un *cortocircuito.* Los hechos biográficos en que se manifiesta o revela la cualidad genial de un hombre, en que se enciende la flama de su genialidad y de los cuales parecen surgir biográfica y psicológicamente sus realizaciones geniales, no son en verdad sino *ocasiones* de la revelación

de tales o cuales características y realizaciones. La conexión artística entre la ocasión y la realización genial en el mejor de los casos es un fenómeno accidental; y el carácter objetivo de la conexión causal entre la ocasión y la producción no podrá nunca sacarse a la luz con los recursos de una creación artístico-literaria. En la medida en que está más lograda la creación del escritor, esto es, en cuanto demuestra más adecuadamente que es fiel a la vida la ocasión que le dio motivo, y en cuanto elabora un material más selecto sacado de la vida del gran hombre, tanto más patente y enérgicamente se destacará su carácter ocasional y subirá al primer plano su accidentalidad objetiva.

Si con estas explicaciones se niega la posibilidad de una elaboración genética del genio, biográfico-psicológica, en el arte de la narración, no por ello se quiere decir que neguemos la explicación genética de la genialidad o que pretendamos nimbar al genio con el misterio de lo inexplicable. Por el contrario. Nuestro rechazo de aquella forma de exposición, parte de la convicción de que el genio está ligado de un modo muy profundo con la totalidad de la vida de su época, en sus aspectos económicos, políticos, culturales; con la pugna de sus grandes tendencias, con la lucha de clases, con la reela-

boración de la tradición material y espiritual, etcétera; pues su genialidad se manifiesta justamente en la aportación de un nuevo estilo progresivo, en la conexión y resumen, también generalización, de las tendencias vitales más hondas de su respectiva época.

Pero por compartir tal convicción no podemos creer que esas conexiones se puedan hacer visibles de forma *inmediata* en los datos biográficos, en esos episodios biográficos con que ante todo está obligado a trabajar el biógrafo *artista* o el autobiógrafo como *plasmador artístico* del hombre. Esas conexiones sólo pueden sacarse a la luz por obra de un análisis de la época, amplio y profundo, que avanza en la dirección de las generalizaciones. Y tales conexiones no sólo han de ser investigadas con los recursos que brinda la ciencia sino que *sólo pueden ser expuestas adecuadamente* con los medios de que dispone la ciencia. Si se analiza más de cerca, a la luz de estas observaciones, POESÍA Y VERDAD de Goethe, pronto se cae en la cuenta de que Goethe, cuando quiere hacer comprensible la síntesis peculiar de determinadas etapas de su evolución que se cumplieron al arrimo de las grandes corrientes de la época, deja a un lado los recursos de una exposición narrativa. En esos pasajes de su autobiografía,

Goethe utiliza los recursos que pone en sus manos la ciencia histórica y desde luego los procedimientos científicos mejores y más clásicos en lo que respecta al pensamiento y elaboración literaria.

Hay que insistir en esta cientificidad del método, sobre todo en nuestra época en que ya se ha hecho una costumbre a la moda mirar de arriba a bajo a la ciencia y sancionar a la vez reconocidas producciones científicas como valiosas en cuanto se las recubre con el prestigio de ser *obras de arte.* Desde luego que obras muy importantes de la ciencia histórica han sido elaboradas echando mano de buenos recursos artísticos. Pues ello no reside simplemente en haber conseguido una buena prosa, clara y expresiva, sino en cuanto que han logrado plasmar imágenes concretas y rebosantes de impresión, plásticas, cargadas de una ironía y sátira contundentes, etcétera. Pero todo esto no cancela su carácter fundamentalmente científico, a saber, el hecho de que las conexiones están expuestas en su legalidad objetiva, y los destinos de los hombres en singular, *sus vivencias, sus destinos individuales,* no constituyen un recurso mediante el cual se pretendería hacer comprensibles tales conexiones y legalidades objetivas. La semblanza de un hombre de signi-

ficación, en una exposición realmente buena, se ejecuta relacionando la peculiaridad personal, la fisonomía individual del hombre de que se trata, así como sus métodos y la significación objetiva de estos métodos, con las corrientes más importantes de la época que han llevado del pasado al futuro, en cuya encrucijada está situado ese hombre y en cuya evolución ha influido de una manera que le es peculiar; todo ello expuesto en una forma científica, con los medios científicos adecuados.

Todo esto se sitúa en un alto nivel de exposición y elaboración literaria, pero hablando propiamente no es arte. Entre las singularidades más curiosas de nuestra época hay que contar el que la gente sólo se sienta inclinada a elogiar obras como la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU de Hegel, el 18 BRUMARIO de Marx, etcétera, cuando consigue colocarlas al lado de obras de Arthur Schnitzler o James Joyce. Este es un elogio más que dudoso tratándose de producciones científicas, a la vez que un signo muy elocuente de que el sentido de los principios peculiares del arte se pierde cada día más.

(1948)

¿DE QUÉ LE SIRVE A LA BURGUESÍA LA DESESPERACIÓN?

La ideología de defensa, tradicional y habitual en la burguesía, consiste en idealizar: las contradicciones más crasas, las atrocidades más clamorosas de la sociedad capitalista hay que escamotearlas en forma artística o conceptual. Esto lo ha hecho desde hace más de un siglo, empezando con la filosofía académica, organizando por completo el arte y la ciencia apologética. Su forma más burda dentro de esta dirección son las películas de Hollywood, pero a menudo también la filosofía de cátedra no es

otra cosa sino un film con *Happy-End,* transportada en imágenes.

Ante la realidad espantosa de los últimos decenios esta idealización pura se ha mostrado demasiado débil e ineficaz, por lo menos para los círculos pensantes de la inteligencia burguesa. Desatrancar su atención de los hechos repugnantes de la vida social, embellecerlos con el retoque de medios tan elementales, es ya imposible.

Bajo tales condiciones ¿en qué reside pues la dificultad con que topa la ideología apologética de la burguesía? En la presión de los hechos sobre el pensamiento. Ese mundo que se ha empeñado en presentar la ideología burguesa habitual como un todo armónico, aparece ante los ojos de los hombres como un caos de atrocidades y de sinsentido. Lo que se pretende presentar como hecho a la medida de los deseos, suscita malestar entre los hombres, e inclusive se levantan voces de una hiriente contradicción, de una incipiente rebelión en contra del mundo imperialista. Amenaza el peligro de que la parte pensante de la inteligencia se convierta al socialismo.

Por ello se impone necesariamente adoptar una nueva línea de defensa. Esta la proporcionaba la filosofía de Nietzsche al principio de

los noventa, Spengler y sus colegas en la Primera Guerra Mundial, y después de la Segunda, el existencialismo actual, la semántica, etcétera.

Sería superficial pensar que la burguesía misma se hubiera dado a producir esta filosofía en busca de defensa. No. En este caso nos las habemos con una concepción del mundo que ha surgido espontáneamente, como un reflejo inmediato de la situación dentro de la cual se encuentra la inteligencia en la época del imperialismo. Consideremos por un momento esta situación. El punto de partida es la insatisfacción frente al mundo circundante y el malestar, la indignación, la desesperación, el nihilismo, la falta de perspectivas que se desprenden de esta insatisfacción. En este mundo torturante el individuo desesperado busca una salida personal, pero no da con ella. Y no puede dar con ella, puesto que los problemas sociales no pueden ser resueltos de modo individual. En su pensamiento se refleja por ende un mundo vacío, sin objetivo, inhumano y absurdo. A partir de aquí deduce sus consecuencias —cínicamente o en auténtica desesperación.

Estas concepciones del mundo parecen a primera vista ser la expresión de una rebelión o por lo menos de un rechazo decidido del mundo existente. ¿De qué le sirven estas concepcio-

nes del mundo a la burguesía imperialista? ¿Cómo puede utilizarlas para sus propios fines? ¿Cómo puede influir en ellas?

Lo útil de tales concepciones reside por lo pronto en que, mientras esta indignación anda tentaleando y moviéndose en círculos, en búsqueda de una salida individual, es imposible que se oriente hacia una transformación de la sociedad. Es un hecho sintomático que el primero de los clásicos del pesimismo, Arturo Schopenhauer, haya rechazado, por ser a su parecer deleznables, todos los intentos encaminados a transformar la sociedad. Y a la sombra del principio más prestigioso de la filosofía de Heidegger y Sartre: la nada, dada la "sublimidad" del nihilismo que abarca por entero el mundo, se hunde a ojos del "discípulo", hasta una total insignificancia, todo intento de reforma social que se considera "mezquino" e "inferior". Desde luego que quien de este modo se rebela es vitalmente un filisteo quietista y paciente.

Pero también esto es ya para la burguesía imperialista una ganancia. La cosa va más adelante. El pesimismo se transforma pronto en autocomplacencia. Pesimismo y desesperación aparecen al cabo de poco tiempo como "conductas mucho más dignas" que el "trivial" optimismo, lo mismo que el estar al margen, el

"ser herido" mucho más digno que la acción "superficial". En medio de las crisis sociales, al borde del abismo, que amenaza con tragarse la sociedad burguesa, la inteligencia prosigue su vida filistea complacida sobre los fundamentos psíquicos del pesimismo y de la desesperación. Y puesto que el imperialismo tolera esta conducta "revolucionaria", e inclusive la patrocina, surge una antipatía violenta en relación con la sociedad democrática o inclusive socialista, que requiere de los hombres una participación activa. Se produce una concepción del mundo según la cual es más favorable para la "cultura" —lo cual significa aquí la conducta pesimista de autocomplacencia—, esta cultura que se desmorona y no la progresista que exigiría una participación activa en el trabajo de la humanidad.

Pero éste, empero, no es más que un punto de transición. El nihilismo, la carencia de toda perspectiva, no quiere y no puede dar una orientación decisiva, un criterio concreto al quehacer humano. Esta concepción del mundo, que arranca de su conexión social a la conducta individual, considera las decisiones individuales, o bien como totalmente infundamentables o bien se procura aquella conexión por falsos caminos, por atajos en que no se puede dar

con ella. Buscar conexiones "cósmicas" es naturalmente un campo de cultivo de ligereza y de supersticiones. De este modo aparecen bajo la forma de moda una variedad de supersticiones: la nueva mística, el Yoga, la astrología. Y aquí, en estas pesquisas modernas de una concepción del mundo, tercia activamente el imperialismo. Esto se ve muy claramente en la propaganda del fascismo. Este endereza sus halagos hacia la credulidad frívola de los que esperan milagros, hacia la desesperación dispuesta a todo. Si la llamada concepción nacional-socialista del mundo pudo conquistar a una importante sección de la inteligencia, ello fue posible porque Nietzsche y Spengler, Heidegger, Jaspers y Klages, previamente habían preparado este terreno de credulidad fácil de la inteligencia, sobre la cual, esta ideología pese a su inferioridad, podía actuar sin resistencia; la pasividad desesperada podía convertirse en una actividad fundada en una ciega obediencia a las órdenes del *Führer*.

Hitler fue echado abajo. Pero los intentos de reanimar al fascismo por parte del imperialismo agresivo son hoy en día más intensos que nunca. Por ello es comprensible que la burguesía no haya hecho nada por liquidar estas con-

cepciones del mundo, que anticiparon al fascismo, que lo prepararon. Vemos por el contrario que tales concepciones del mundo se difunden sin trabas por toda la tierra, puesto que gozan del patrocinio de la burguesía de todos los colores. El éxito mundial del existencialismo demuestra a este respecto que la burguesía no ha sufrido ningún cambio esencial. Y la política de la "tercera vía", que los existencialistas siguieron frente a De Gaulle, enseña claramente que el papel social encomendado al existencialismo no se distingue esencialmente del que se asignaba al viejo nihilismo.

Justamente tal situación nos exige emprender una dura lucha en contra de estas concepciones del mundo, inclusive aunque no muestren por lo pronto tendencias descaradamente reaccionarias. Pues en nuestra época ha ocurrido un cambio radical también en el dominio ideológico. La política del imperialismo lleva de nuevo a la humanidad, paso a paso, hacia los abismos de una guerra mundial. No es casual que la inteligencia pensante se quede detenida en este primer momento de reacción en esta política del nihilismo y de falta de perspectivas. La política de los pueblos trabajadores abre por el contrario a los pueblos y a los individuos, en igual medida, perspectivas de paz, de trabajo

y de liberación. Las consecuencias de esta política, de esta surgente reorganización de la sociedad ha de provocar dentro de la inteligencia una sana vinculación de la concepción del mundo y de la realidad. El movimiento popular no hace un llamado a la pasividad, a la credulidad ligera, a la desesperación en el hombre, sino que, por el contrario, pretende que ponga en claro, sensata y conscientemente su propia situación, sus objetivos y esfuerzos, para realizarlos por el camino de una actuación consciente sobre la realidad. La realidad no es para los hombres un caos extraño y hostil, sino un abrigo por construir.

Ambas concepciones del mundo se oponen de modo irreconciliable. Así como es útil para la burguesía imperialista la falta de perspectivas, el nihilismo, la ideología de la desesperación de las actuales concepciones del mundo; así también son nocivas tales concepciones para los pueblos en trance de liberación. Se nos impone pues una urgente tarea ideológica, la de arruinar, refutar radicalmente estas concepciones de la burguesía. No sólo porque hay que aniquilar el ejército de reserva ideológico, la quinta columna del fascismo surgente, sino también porque hay que devolver a la inteligencia extraviada por el imperialismo a su lugar de

pertenencia: a que se ponga al lado de la nueva construcción del mundo que emprenden los obreros y campesinos.

(1948)

LA RESPONSABILIDAD DE LOS INTELECTUALES

Durante la Segunda Guerra Mundial muchos albergaron la esperanza de que la aniquilación del régimen de Hitler traería como consecuencia la erradicación de la ideología fascista. Pero lo que vemos que sucede en la Alemania occidental de la postguerra muestra que los fundamentos políticos y económicos de una reedición del fascismo hitleriano han sido mantenidos y estimulados por la reacción anglosajona. Esto actúa también en el terreno ideológico. Por ello la ideología del hitlerismo es hoy en día

un problema actual y en modo alguno histórico.

Si nos representamos cómo surgió el fascismo, podemos medir la grave responsabilidad que tiene la inteligencia en el desarrollo de la ideología fascista. Por desgracia sólo podrían citarse muy escasas excepciones.

Suplico a los llamados hombres prácticos que no minimicen la importancia de los problemas de una concepción del mundo. Voy a dar sólo un ejemplo. Sabemos con toda precisión cómo es que la política de Hitler condujo con férrea necesidad a los horrores de Auschwitz y Maidenek. Pero no se debe perder de vista que entre los elementos que hicieron posible esta crueldad, hay que contar la zapa sistemática de la convicción de que *todos los hombres son iguales.* La bestialidad organizada del fascismo en contra de millones de seres humanos hubiera sido difícil de realizar si Hitler no hubiera conseguido anclar en amplias capas de las masas alemanas la convicción de que todo aquel que no era "de raza pura", "propiamente" no era un hombre.

Se trata sólo de un ejemplo entre muchos otros que podrían citarse. Tiene como función mostrar que no existe ninguna concepción reaccionaria del mundo que se pueda hacer pasar

por *inocente*. La vieja generación recordará sin duda la abundancia de críticas "decentes", académicas, en forma de ensayos, contra la "vulgar" creencia en la igualdad de los hombres. La mayoría de los intelectuales participaron activa o pasivamente en este movimiento; recuérdese también críticas semejantes del progreso, de la razón, de la democracia, etcétera. Al principio se publicaron sobre estos temas libros esotéricos, ensayos ingeniosos y sutiles —pero de aquí se pasó a los suplementos culturales de los periódicos, a los folletos, a las conferencias por radio, etcétera, que contaban ya con decenas de millares de oyentes. Finalmente surgió Hitler y aprovechó todo lo que era utilizable por su contenido reaccionario de todas estas charlas de salón y de café, en estas conferencias universitarias y ensayos, convirtiéndolo en demagogia de plazuela. No encontraremos una sola palabra en Hitler que no se haya dicho antes, "en un nivel elevado", por Nietzsche o Bergson, por Spengler o por Ortega y Gasset. La llamada oposición del individuo aislado es históricamente irrelevante. ¿Qué significado pudo tener la protesta tímida y a medias de un Spengler o de un Stefan George ante el incendio del mundo que habían contribuido a desencadenar con el fuego de sus aromáticos cigarrillos?

De modo que se impone necesariamente esta gran tarea a la inteligencia progresista: desenmascarar esta ideología, y justamente entre aquellos de sus representantes más "decentes", mostrar cómo es que a partir de estas premisas surgió con necesidad histórica la ideología fascista, mostrar que un *camino directo* lleva, de Nietzsche pasando por Simmel, Spengler, Heidegger, etcétera, a Hitler; mostrar también que Bergson y Pareto, los pragmatistas y los semánticos, Berdiaiev y Ortega y Gasset, han contribuido a la creación de una atmósfera intelectual de la cual saca abundante alimento una concepción del mundo que se hace al fascismo. Indudablemente no podemos atribuirles el mérito, a estos pensadores, de que Francia, Inglaterra, los Estados Unidos, hasta el día de hoy, no hayan dado origen a un fascismo.

Debemos pues, también ideológicamente, destacar el papel que Alemania ha desempeñado en el desarrollo que hasta hoy ha tenido esta ideología reaccionaria, pero esta lucha decisiva en contra de la ideología del imperialismo en Alemania no debe servir como justificación y excusa del irracionalismo, de los enemigos del progreso, y de los aristócratas de la concepción del mundo de otras naciones.

Falso y peligroso sería, empero, limitarse a esta lucha. Seríamos bien obtusos si creyéramos que la nueva reacción, la que se desenvuelve en nuestros días, recorre ideológicamente el mismo camino que la vieja, y trabaja incondicionalmente con los mismos medios espirituales.

Desde luego que la esencia general de la reacción de entonces sigue siendo la misma en nuestra época, en la época del imperialismo: el afán de dominio del capitalismo monopolista y el peligro siempre permanente de dictaduras fascistas y de guerras mundiales; desde luego que ambas —la dictadura fascista y la guerra—, son realizadas por lo menos con el mismo grado de brutalidad, de esclavización y sometimiento con que lo hizo Hitler.

Pero de aquí no se sigue, ni con mucho, que el nuevo fascismo, en especial el ideológico, intente realizarse como copia exacta de los métodos de Hitler. Inclusive muestra la situación actual rasgos ideológicos opuestos en una buena medida. La agresión de ayer provenía de imperialismos que se estimaban poco recompensados en la repartición del mundo. Hoy la agresión amenaza por parte de uno de los imperialismos más poderosos, que de su dominio de la mitad del mundo quiere hacer el dominio del mundo entero. Tiene como aliados imperialis-

mos que saben muy bien que sus reinos de este mundo, que era suyo ayer, están amenazados y son problemáticos, y que apoyan a los Estados Unidos con la vana esperanza de poder mantener sus actuales posesiones, de poderlas ampliar y consolidar.

Desde luego que los rasgos generales del imperialismo siguen siendo los mismos: sus actividades se oponen a los intereses de las masas del país y a los intereses de los pueblos que luchan por su libertad. Y esta oposición, esta necesidad en que se encuentra el imperialismo de esclavizar a las naciones ajenas y a la propia, y de movilizar a la vez —demagógicamente—, a sus propias masas populares hacia una nueva repartición del mundo, y hacia una nueva guerra mundial, muestra muy bien el curso forzado de la política exterior e interior del fascismo, cuyos contornos hoy nos son perfectamente claros.

La nueva etapa evolutiva del imperialismo muy probablemente no se llamará fascismo. Y por detrás de la nueva nomenclatura se esconde un nuevo problema ideológico: el "hambriento" imperialismo de los alemanes ocasionó un *cinismo nihilista* que rompió *abiertamente* con todas las tradiciones de la humanidad. Las tendencias fascistas que hoy se desarrollan en los

Estados Unidos, trabajan con el método de una *hipocresía nihilista*: aniquilan la autodeterminación exterior e interior de las naciones a nombre de la democracia; esclavizan y explotan a las masas en nombre de la humanidad y de la cultura.

Nuevamente daré un ejemplo. Hitler tuvo necesidad para construir su propia teoría racista de apoyarse en Gobineau y en Chamberlain, para movilizar demagógicamente las masas a la destrucción de la democracia y del progreso, de la cultura y del humanismo. Para los imperialistas americanos la cosa es más sencilla: sólo necesitan *universalizar* y *sistematizar* sus viejas prácticas con los negros. Y puesto que esas prácticas hasta el día de hoy son "conciliables" con la ideología que hace de los Estados Unidos el campeón de la democracia y del humanismo, no se ha visto por qué aquí tenía que surgir esta concepción del mundo de la hipocresía nihilista, que conseguiría su fin de dominio con medios demagógicos. Que esta universalización y sistematización progresa rápidamente, es fácil de ver si se sigue la suerte de los mejores intelectuales progresistas de los Estados Unidos, como Gerhart Eisler o Howard Fast. Que tales métodos desde hace mucho tiempo son habituales

lo ha mostrado inclusive un escritor tan moderado como Sinclair Lewis en su *Elmer Gentry*.

Desde luego que con esto nos aparecen sólo los rasgos abstractos, la pura forma del nuevo fascismo. Su desarrollo real deambula por caminos más complicados, sobre todo en Francia y en Inglaterra, en que la situación interior hace la reacción imperialista mucho más difícil. Pero piénsese por un momento en el existencialismo —para volver a problemas ideológicos—, y pronto se echará de ver que el intento de conciliar el nihilismo franco de un pre-fascista como Heidegger con los problemas actuales, ilustra el tránsito del cinismo a la hipocresía.

O considérese el caso de Arnold Toynbee. Su libro ha tenido el éxito más grande, en filosofía de la historia, desde la época de Spengler. Toynbee investiga el crecimiento y decadencia de todas las culturas y llega a la conclusión de que ni el dominio de las fuerzas naturales, o de las situaciones sociales, es capaz de influir en tal proceso de surgimiento y decadencia de las culturas; con ello demuestra también que todos los intentos por influir con aplicación de la violencia sobre este camino de desarrollo, por tanto todas las revoluciones, *a priori* están condenadas al fracaso. De todas las culturas sólo la cultura occidental europea se ha desa-

rrollado, porque en su origen Jesús dio con un camino pacífico de renovación. Y ¿hoy en día? Toynbee resume los seis primeros tomos de su obra en la idea de que Dios —cuya naturaleza es tan constante como la de los hombres— no puede negarnos una salvación si sabemos pedírsela con humildad.

Creo que nada será tan bienvenido para los fanáticos preparadores de una guerra atómica en los Estados Unidos como el que la inteligencia progresista no haga nada, si no es orar por esta gracia —mientras ellos se dedican con tranquilidad y sin distracciones a organizar la guerra atómica.

Obviamente: las tendencias fatalistas y quietistas de Toynbee ponen de manifiesto que todavía nos encontramos en los estadios iniciales del desarrollo ideológico del nuevo fascismo. (Piénsese en el fatalismo de Spengler frente al activismo cínico-nihilista de Hitler). Pero con tal aserto las tareas y la responsabilidad de la inteligencia no son menores sino justamente más grandes: aún es tiempo de darle otro sesgo a la evolución ideológica de las naciones culturalmente preponderantes o por lo menos impedir que se desarrolle la evolución reaccionaria que hoy empieza.

Para ello es preciso ante todo mantener la claridad en el terreno de la ideología. ¿Qué quiere decir aquí claridad? Desde luego que no una expresión del pensamiento nítida, estilísticamente lograda (este tipo de claridad se da abundantemente), sino claridad respecto de este problema: *¿dónde* estamos, *hacia dónde* nos lleva la evolución, *qué* podemos hacer para poder *influir* sobre su *dirección?*

A este respecto mucho anda mal en los intelectuales de la época imperialista. Y puesto que la inteligencia no puede nunca —objetivamente—, familiarizarse en igual medida con todos los dominios del saber, cada época levanta determinadas ciencias, determinadas ramas científicas, determinados autores considerados como clásicos, al primer plano del interés. Así la física newtoniana en el siglo XVIII desempeñó un gran papel progresista en el proceso de todas las servidumbres teológicas y de la ideología monarquista y absolutista que aquellas consolidaban; en la Francia de entonces la física de Newton se convirtió en motor de la preparación ideológica de la gran revolución.

Hoy sería de urgente necesidad que la *economía política* asumiera ese papel en la inteligencia, la economía entendida en el sentido de Marx como ciencia de las "formas de existen-

cia", de las determinaciones de la existencia del hombre; ciencia de las relaciones reales de los hombres entre sí, de las leyes de desarrollo y tendencias de estas relaciones. Pero la realidad demuestra que se dan precisamente tendencias contrarias. La filosofía, la psicología, la historia, etcétera, de la época imperialista, se empeñan por igual en minimizar los hechos y doctrinas económicos, en difamarlos como "superficiales", "inesenciales", como indignos de ser tomados en cuenta por una concepción del mundo "más profunda".

¿Cuáles han sido las consecuencias? La inteligencia que no se aclara los fundamentos objetivos de su propia existencia social, se inmola en creciente medida a la *fetichización* de los problemas sociales y por medio de esta fetichización se hace víctima impotente de cualquier *social demagogia.*

Los ejemplos pueden aducirse fácilmente. Hablaré sólo de algunos que son esencialísimos. Se trata ante todo de la *fetichización de la democracia*. Esto quiere decir que no se investiga nunca: ¿*democracia* para quién y a qué precio? No se pregunta nunca acerca del contenido social real de una democracia concreta, y no preguntar es uno de los asideros capitales del neofascismo que se prepara. Hay además la *fetichización*

del afán de paz de las naciones, la mayoría de las veces bajo la forma de un pacifismo abstracto, en que el deseo de paz no sólo degenera en pasividad sino en palabra de amnistía para los criminales de guerra fascistas con lo cual se facilita la preparación de una nueva guerra. Hay también la *fetichización de la nación.* Detrás de esta fachada se borran las diferencias entre los intereses nacionales legítimos de un pueblo y las tendencias agresivas del chovinismo imperialista. Hay que acordarse muy bien de lo eficazmente que manejó Hitler esta demagogia nacionalista. Aún hoy actúa bajo esta forma inmediata pero a su lado ha surgido una utilización indirecta y peligrosa de esta fetichización: la ideología de un llamado supranacionalismo, de un gobierno del mundo supranacional, particularmente en los Estados Unidos. Así como Hitler bajo la forma directa de una *pax* germánica quería una paz para el mundo, así también ahora bajo una forma indirecta todo va hacia una *pax americana.* Ambas significarían, caso de realizarse, la aniquilación de toda autodeterminación nacional, de todo progreso social.

Finalmente, hay la *fetichización de la cultura.* Desde Gobineau, Nietzsche y Spengler se ha hecho una moda negar la unidad de la cultura de la humanidad. Cuando después de la

liberación de Hitler tomé parte en una conferencia internacional, en los *Rencontres Internationaux* de Ginebra, en 1946, aparecieron por ahí Denis de Rougemont y otros, con la idea de la defensa de la cultura europea, que tenía como premisa el divorcio tajante de la cultura occidetal europea respecto de la cultura rusa. La defensa pues de la cultura occidental europea significaba el repudio de la rusa (cosa semejante en Toynbee). Que esta teoría juzgada objetivamente carece de toda validez, que la cultura occidental europea de nuestros días está íntimamente empapada por influencias ideológicas rusas, ante todo en sus obras más capitales, revela la superficial perspectiva que domina el estado actual de la cultura. ¿Cómo sería posible representarse —para sólo mencionar algunos nombres— la literatura de Shaw a Roger Martin du Gard, de Romain Rolland a Thomas Mann sin Leon Tolstoi? Estas teorías utilizan demagógicamente el hecho de que la cultura rusa (y ante todo la cultura soviética) le aparece a la inteligencia occidental europea, a primera vista, como algo extraño. Pero todo conocedor de la literatura podrá aducir la prueba de que la aceptación de Shakespeare en Francia fue mucho más difícil que la de Tolstoi —y sin embargo el señor de Rougemont y sus

amigos no erigen una muralla china de separación entre las culturas de Francia e Inglaterra.

De mayor importancia es ver con claridad lo que significan tales teorías socialmente. El desarrollo cultural de Rusia —que culmina en la cultura soviética—, representa hoy en día el *futuro* que surgirá de nuestra propia cultura, así como la cultura inglesa del siglo XVIII lo fue para Francia, como el año de 1793 para todo europeo progresista en el siglo XIX. Rougemont y Toynbee quisieran con sus teorías poner un cordón sanitario en torno de Rusia, de la Unión Soviética, y se convierten por ello —lo sepan o no, esto es indiferente— en cómplices de quienes preparan ideológicamente la guerra.

Aparentemente me he apartado mucho de la economía. Pero en realidad he estado hablando sin interrupción y exclusivamente de economía. Porque ¿qué quiere decir en estos casos fetichización? Significa que a un fenómeno histórico cualquiera se le arranca de su suelo real, histórico y social, significa que su concepto abstracto (en la mayoría de los casos sólo algunos rasgos de este concepto abstracto), se le cristaliza hasta hacer de él un ser autónomo, una entidad propia. La gran hazaña de una auténtica economía consiste en disolver esta fetichización, en mostrar concretamente el significado

de cualquier fenómeno histórico dentro de la totalidad del desarrollo, en mostrar cuál es su pasado y cuál su futuro.

La burguesía reaccionaria sabe pues muy bien por qué se da a difamar por boca de sus ideólogos a la economía, de la misma manera que la reacción clerical de los siglos XVI al XVIII sabía muy bien por qué combatía a la física moderna. En nuestros días la burguesía imperialista considera como uno de sus intereses vitales aniquilar en la inteligencia su *capacidad de orientarse histórico-socialmente*. Si no puede hacer de una buena parte de esa inteligencia partidaria incondicional de la reacción imperialista, por lo menos la quiere ver deambular extraviadamente, sin apoyo y sin capacidad de orientación.

Confesémoslo con vergüenza: esta maniobra de la burguesía reaccionaria en buena medida ha tenido éxito. Ha extraviado a una buena porción de la mejor inteligencia. Inclusive representantes excelentes de la inteligencia actual —apoyando inconscientemente estos intentos de la reacción imperialista—, se han dado a crear una filosofía que deberá aducir la prueba de que, *filosóficamente*, no es posible orientarse socialmente. A partir del agnosticismo social de

Max Weber esta línea llega hasta el existencialismo.

¿No es éste un estado *indigno* de la inteligencia? Sus capacidades, su saber, su cultura moral y espiritual están ahí adquiridas sólo para preguntar, en un momento en que el destino de la humanidad tiene que decidirse, en libertad y en lucha decisiva en contra de la opresión, de la barbarie, para preguntar como Pilatos: ¿qué es la verdad? ¿Y no es una indignidad hacer pasar esta ignorancia, este no querer saber, por una profundidad particularmente filosófica?

Hemos conquistado nuestro saber, desarrollado nuestra cultura espiritual para entender mejor al mundo, mejor que como lo entiende el hombre medio. La realidad empero nos ofrece un cuadro invertido. Arnold Zweig pinta muy adecuadamente un intelectual honesto que durante años ha sido víctima de todas las demagogias del imperialismo alemán y que se ve obligado a confesar a la postre que los trabajadores sencillos habían visto claro en estos hechos con años de anticipación.

Muchos intelectuales sienten hoy en día ya, *de qué* lado está amenazada la libertad y la cultura. Muchos se inclinan ya —inclusive con un gran *pathos* moral—, contra el imperialismo,

contra los preparativos de guerra. Pero nuestra dignidad como representantes de la inteligencia exige de nosotros convertir ese *sentimiento* en *saber*. Y esto sólo puede ser conseguido por medio de la ciencia de la economía política, por medio de la economía del marxismo.

La inteligencia se encuentra ante una encrucijada. ¿Hemos de ser, como la inteligencia de Francia en el siglo XVIII, de Rusia en el siglo XIX, precursores y luchadores en favor de un cambio mundial progresista o, como la inteligencia alemana de la primera mitad del siglo XX, víctimas impotentes, cómplices involuntarios de una reacción bárbara? No puede ni siquiera plantearse el problema de decidir de qué lado está la dignidad de la inteligencia, del saber, de la cultura y de qué lado está la indignidad.

(1948)

BIBLIOGRAFIA

Nuestra selección de algunos breves ensayos de Jorge Lukács ha procurado presentar los diversos aspectos de su actividad, biográfica el primero, académica y publicística el segundo y tercero, panfletaria el cuarto. Con ello creemos hacerle justicia en casi todas sus dimensiones. El lector dirá.

Mi camino hacia Marx, 1933, *Mein Weg zu Marx,* está recogido en el volumen de homenaje *George Lukács zum siebzigsten Geburtstag,* Aufbau-Verlag, Berlín, 1955, pp. 225-231.

La biografía como forma literaria y sus problemas, Die biographische Form und ihre Problematik, es también de la cuarta década de nuestro siglo y constituye

un capítulo de su estudio *Der Historische Roman*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1955, pp. 352-363.

¿De qué le sirve a la burguesía la desesperación?, se encuentra en el libro de Lukács, *Schicksalswende*, Aufbau, Berlín, 1956, pp. 151, *Wozu braucht die Bourgoisie die Verzweiflung?*, y es de 1948.

La responsabilidad de los intelectuales, Von der Verantwortung der Intellektuellen, está recogido en el mismo libro, *Schicksalswende*, pp. 238-247.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE JORGE LUKÁCS HASTA 1959

1. *Die Seele und die Formen* (*El alma y las formas*). Ensayos. Editorial Egon Fleischel, Berlín, 1911, 373 pp.

   Forma y esencia del ensayo — Platonismo, Poesía y formas: Rudolf Kassner — El desmigajamiento de la forma en la vida: Sören Kierkegaard y Regina Olsen — La filosofía romántica de la vida: Novalis — Burguesía y l'art pour l'art: Teodoro Storm — La nueva soledad y su lírica: Stefan George — Nostalgia y forma: Charles Louis Philippe — El instante y las formas: Richard Beer-Hofmann — Riqueza, caos y forma: diálogo sobre Lawrence Sterne — Metafísica de la tragedia: Paul Ernst.

2. *Die Theorie des Romans* (*Teoría de la novela*). Ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran épica. Editorial Paul Cassirer, Berlín 1920, 169 pp.

3. *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y conciencia de clase*). Estudios sobre la dialéctica marxista. Editorial Malik, Berlín, 1923, 342 pp.

   Prólogo — ¿Qué es marxismo ortodoxo? — Rosa Luxemburgo como marxista — Conciencia de cla-

se — La cosificación y la conciencia del proletariado — El cambio de función del materialismo histórico — Legalidad e ilegalidad — Observaciones críticas acerca de Rosa Luxemburgo y su "Crítica de la Revolución rusa" — Cuestiones de método sobre el problema de la organización.

4. *Lenin*, estudio sobre la coherencia de su pensamiento. Editorial Malik, Viena, 1924, 77 pp.

5. *Moses Hess und die Problema der idealistischen Dialektik* (*Moisés Hess y los probemas de la dialéctica idealista*). Editorial Hirschfeld, Leipzig, 1926, 51 pp.

6. *Gottfried Keller*. Editora nacional de las minorías nacionales de la URSS, Kiev, 1940, 110 pp.

7. *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus* (*La literatura alemana en la época del imperialismo*). Editorial Aufbau, Berlín, 1945, 71 pp.

8. *Gottfried Keller*. Con una introducción. Editorial Aufbau, Berlín, 1946, 136 pp.

9. *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (*Progreso y reacción en la literatura alemana*). Editorial Aufbau, Berlín, 1947, 119 pp.

10. *Goethe und seine Zeit* (*Goethe y su época*). Editorial A. Francke AG., Berna, 1947, 207 pp.

    Prólogo — Las penas del joven Werther — Los años de aprendizaje de Guillermo Meister — El espistolario de Schiller y Goethe — Teoría schilleriana de la literatura moderna — El Hiperión de Hölderlin — Estudios sobre el Fausto.

11. *Schicksalswende* (*Giro del destino*). Contribuciones a una nueva ideología alemana. Editorial Aufbau, Berlín, 1948. 356 pp.

    El fascismo alemán y Nietzsche — El fascismo alemán y Hegel — Sobre el prusianismo — Actua-

lidad y evasión — ¿Contar o describir? — "Grandeza y decadencia" del expresionismo — La poesía desterrada — Thomas Mann acerca de la herencia literaria — El ciclo novelístico de Arnold Zweig sobre la guerra imperialista — "Despedida" de Johannes R. Becher — Giro del destino.

12. *Essays über Realismus* (*Ensayos sobre el realismo*). Editorial Aufbau, Berlín, 1948, 265 pp.
El ideal del hombre armónico en la ética burguesa — Fisonomía ideológica de las figuras artísticas — La lucha entre liberalismo y democracia a la luz de la novela histórica de los alemanes antifascistas — Se trata del realismo — Epistolario entre Anna Seghers y Jorge Lukács — Escritor y crítico.

13. *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* (*Marx y Engels como historiadores de la literatura*). Editorial Aufbau, Berlín, 1948, 245 pp. Bajo nuevo formato, 1952, 173 pp.
El debate sobre el Sickingen entre Marx-Engels y Lassalle — Federico Engels como teórico y como crítico de la literatura — Marx y el problema de la decadencia ideológica — ¿Tribuno del pueblo o burócrata?

14. *Der junge Hegel* (*El joven Hegel*). Sobre las relaciones entre dialéctica y economía. Editorial Europa, Zurich y Viena, 1948. 720 pp.
Introducción — El período republicano del joven Hegel — La crisis en las ideas sociales de Hegel y los primeros comienzos de su método dialéctico — Fundamentación y defensa del idealismo objetivo (Jena 1801-1803) — La ruptura con Schelling y la fenomenología del espíritu (Jena 1803-1807).

15. *Der russische Realismus in der Weltliteratur* (*El realismo ruso en la literatura universal*). Editorial Aufbau, Berlín, 1949, 293 pp.

El significado internacional de la crítica literaria de los demócratas rusos — León Tolstoi y el desenvolvimiento del realismo — Dostoiewski — Máximo Gorki — 1. El liberador — 2. La comedia humana de la Rusia revolucionaria — León Tolstoi y la literatura universal.

16. *Thomas Mann*. Editorial Aufbau, Berlín, 1949, 113 pp. En nuevo formato 1953, 107 pp.
Prólogo — Busquen al burgués — La tragedia del arte moderno.

17. *Goethe und seine Zeit* (*Goethe y su época*). Editorial Aufbau, Berlín, 1950, 365 pp. En nuevo formato 1953. 266 pp.
Prólogo — Las penas del joven Werther — Los años de aprendizaje de Guillermo Meister — El epistolario entre Schiller y Goethe — La teoría de Schiller sobre la literatura moderna — El Hiperión de Hölderlin — Cinco estudios sobre el Fausto.

18. *Existentialismus oder Marxismus?* (*¿Existencialismo o marxismo?*) Editorial Aufbau, Berlín, 1951, 183 pp.
Prólogo — La crisis de la filosofía burguesa — El existencialismo — La robinsonada de la decadencia — La teoría leninista del conocimiento y los problemas de la filosofía actual — Apéndice: Heidegger redivivus.

19. *Deutsche Realisten des* 19. *Jahrunderts* (*Realistas alemanes del siglo XIX*). Editorial Aufbau, Berlín, 1951. 307 pp.
Prólogo — La tragedia de Enrique von Kleist — Eichendorff — El verdadero George Büchner y su imagen falseada en el fascismo — Enrique Heine como poeta nacional — Gottfried Keller — Wilhelm Raabe — El viejo Fontane.

20. *Balzac und der französische Realismus* (*Balzac y*

el realismo francés). Editorial Aufbau, Berlín, 1952, 100 pp.

Prólogo — "Los campesinos" — "Las ilusiones perdidas" — Balzac como crítico de Stendhal — Para el centenario del nacimiento de Zola.

21. *Der russische Realismus in der Weltliteratur* (*El realismo ruso en la literatura universal*). Editorial Aufbau, Berlín, 1952. Tercera edición corregida y aumentada, nuevo formato, 541 pp.

22. *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (*Esbozo de una historia de la literatura alemana actual*). Editorial Aufbau, Berlín, 1953. 161 pp.

    Prólogo — Progreso y reacción en la literatura alemana — La literatura alemana en la época del Imperialismo.

23. *Die Zerstörung der Vernunft* (*La destrucción de la razón*). En español apareció traducida por Wenceslao Roces y publicada por el Fondo de Cultura Económica bajo el título de *El asalto a la razón* en 1959. Editorial Aufbau, Berlín, 1954. Segunda edición 1955 con un subtítulo que dice: El camino del irracionalismo de Schelling a Hitler.

    Sobre el irracionalismo como fenómeno internacional en la época imperialista — Sobre algunas peculiaridades del desarrollo histórico de Alemania — La fundamentación del irracionalismo en el período que media entre dos revoluciones (1789-1848) — Nietzsche como fundador del irracionalismo en la época imperialista — La filosofía de la vida en la Alemania imperialista — El neohegelianismo — La sociología alemana de la época imperialista — El darwinismo social, la teoría racista y el fascismo — Sobre el irracionalismo del período de la post-guerra.

24. *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (*Contribuciones a la historia de la estética*). Editorial Aufbau, Berlín, 1954. 438 pp.

Prólogo — La estética de Schiller — La estética de Hegel —Introducción a la estética de Chernicheswki — Introducción a los escritos sobre estética de Marx y Engels — Karl Marx y Friedrich Theodor Vischer — Nietzsche como precursor de la estética fascista — Franz Mehring (1846-1919) — La literatura y el arte como supraestructura.

25. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gessellschaft*. Edición para la República Democrática Alemana. Con un nuevo prólogo. Editorial Aufbau, Berlín, 1954. 654 pp. El mismo contenido que en 1948 de la edición de la Europa-Verlag, Zurich-Viena (ver, No. 14).

26. *Probleme des Realismus* (*Problemas del realismo*). Editorial Aufbau, Berlín, 1955. 304 pp.

El arte y la realidad objetiva — El ideal del hombre armónico en la estética burguesa — La fisonomía intelectual de las figuras artísticas — ¿Contar o describir? — "Grandeza y decadencia" del expresionismo — La lucha entre el liberalismo y la democracia a la luz de la novela histórica de los antifascistas alemanes — Se trata del realismo — Epistolario entre Anna Seghers y Jorge Lukács —Escritor y crítico.

27. *Der historische Roman* (*La novela histórica*). Editorial Aufbau, Berlín 1955. 395 pp.

Advertencia de la edición alemana — Prólogo — La forma clásica de la novela histórica — La novela histórica y el drama histórico — La novela histórica y la crisis del realismo burgués — La novela histórica y el humanismo democrático.

28. *Schicksalswende* (*Giro del destino*). Editorial Aufbau, Berlín, 1956. 255 pp.

Prólogo — El fascismo alemán y Nietzsche — El fascismo alemán y Hegel — Sobre prusianismo — Thomas Mann sobre la herencia literaria — Actualidad y evasión — Dos novelas de la Alemania hitleriana — La poesía desterrada — La locura racial como enemigo del progreso humano — "La luz interior es la más turbia de las iluminaciones" —Giro del destino — ¿Para qué necesita la burguesía de la desesperación? — ¿Arte sano o enfermo? — El ciclo novelístico de Arnold Zweig sobre la guerra imperialista 1914-1918. Con un epílogo de 1952 — "Despedida" de Johannes R. Becher — La lírica de Becher — De la responsabilidad de los intelectuales — Indice de nombres y de títulos.

Para la composición de esta bibliografía hemos utilizado el *Homenaje a Lukács con ocasión de sus setenta años,* publicado por la Editorial Aufbau, Berlín, 1955. 262 pp.

SEGUNDA PARTE

Textos de Emilio Uranga



Emilio Uranga, en Berlín, 1955.

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE UN ESCRITOR

El libro juvenil de Jorge Lukács, DIE SEELE UND DIE FORMEN, EL ALMA Y LAS FORMAS, sorprende desde luego por la firma de su autor. A los 25 años tiene todavía el empaque de un noble y subraya con impertinencia: *von Lukács*. Además lo prologa elegantemente en Florencia y se dedica a elogiar la "nostalgia" latina por la forma, como quien habla a alemanes deseosos siempre de sentir un postizo "anhelo" (*senhsucht*) por Italia. El tono del libro nos retrae a esas atmósferas "modernistas" o "simbolistas"

en que la belleza estaba representada por una bovina señora a lo Boecklin. Pero dejemos la tapicería y vayamos a los conceptos.

Todo el que haya leído a Benedetto Croce sale convencido de que hablar en estética de "géneros poéticos", como la novela, el drama, el cuento, el ensayo, etc., es una ilegítima hipostasiación. Para Lukács no ha existido nunca Croce. Su problema como esteta se cifra justamente en definir los géneros. Una buena novela es ante todo una novela, y un buen cuento, cuento. La forma no se deja escamotear fácilmente y los productos híbridos le merecen un franco desprecio.

El "primer principio" de la estética de Lukács podría enunciarse en estos términos: hay temas que son capaces de vivir, de desarrollarse, de prosperar, acuñados bajo una forma, bajo un género poético y que morirían, o se frustrarían, si el creador se empeña por miopía en someterlos a las prescripciones de otro género. El artista elige la forma conforme al tema. O a la inversa: la forma impone ciertas exigencias que no se pueden pasar por alto. Es inútil querer despertar en alguna persona la sensibilidad por la "forma"; si no entiende que una novela tiene que ser ante todo una novela, no hay modo de convencerla. No escucha las ob-

jeciones que se hacen desde este principio, se las quita de encima diciendo: "pues llame usted a mi obra lo que se le antoje, relato, memoria, papeles, documento. No importa el nombre, mire a la cosa".

Pero si se investiga el mundo de las "formas" pronto se cae en la cuenta de la riqueza que encierra, las sutilidades que alberga. Los que no atienden a las exigencias de la "forma", se puede mostrar que en realidad lo que pasa es que no han sido capaces de satisfacer plenamente a esas exigencias, que se les imponen como reproches insoportables. Hay novelas, dramas, ensayos frustrados, y sus patentes u ocultos desperfectos nos señalan muy claramente que la forma no ha sido reconocida, que el autor está por debajo de lo que ese patrón reclama imperiosamente.

EL ENSAYO COMO FORMA LITERARIA

Lukács medita sobre la esencia del *ensayo*. Como su pesquisa precede o prologa una colección de sus ensayos se siente en la obligación de declarar que no se trata de caracterizar la nota esencial de sus propios ensayos sino de algo más importante, o sea, de procurarse una definición del ensayo, tomando como base de la

ideación no sus creaciones particulares sino los "grandes ensayos", los escritos mayores que se cobijan bajo este género literario que llamamos el ensayo. Y páginas más adelante nos comunica la lista, muy corta por cierto, de los que considera como realmente ejemplares: los DIÁLOGOS de Platón, los escritos de los místicos alemanes, los ENSAYOS de Montaigne y los diarios y cuentos imaginarios de Soeren Kierkegaard. Ni más, ni menos.

Consideremos por un momento este grupo de "grandes escritos". Lo primero que ocurre preguntar es lo siguiente: ¿tienen algo en común?, ¿tienen una *forma* común?, ¿son escritos que ordenan la materia de que tratan a tenor de una forma determinada?, o ¿no son más bien escritos amorfos, bautizados, convencional y arbitrariamente con la etiqueta de ensayos? Aun aceptando que los preside una forma común, una manera peculiar de plasmar su correspondiente materia; esa forma ¿tiene consistencia suficiente para que podamos fijarla?, ¿no se tratará de una esencia fluida que se desvanecería ante nuestros ojos en cuanto pretendiéramos asirla?; ¿tiene tal forma rigidez y permanencia suficientes para definirse como una esencia autónoma, individual, capaz de figurar al lado de otras formas literarias como la no-

vela, el drama? Este es el problema que nos proponemos ventilar con ayuda de Lukács.

PRIMERAS SIMPATÍAS Y DIFERENCIAS

El ensayo como forma literaria, como género poético, tiene semejanzas o simpatías con la llamada exposición científica —aunque nunca se confunde con ella. Julián Huxley ha escrito sus ENSAYOS DE CIENCIA POPULAR. Si se los compara con sus artículos o monografías estrictamente científicas, apenas si se notará diferencia. Como escritor de temas científicos es tan ameno, tan popular, como escribiendo ensayos. Y sin embargo no se mezclan los dos géneros. Lo mismo resulta si comparamos el ensayo con producciones "propiamente" artísticas. Está tan bien escrito como éstas, pero no lo podemos reducir, como quieren algunos, a la condición de anécdota, novela, drama, o poesía intelectual en prosa. Aunque en contacto estrecho y proximal con el arte y la ciencia, el ensayo mantiene celosamente sus impalpables fronteras, no se confunde o disuelve en los territorios culturales vecinos.

Pero también respecto de la filosofía el ensayo hace valer su forma peculiar, su línea neta de demarcación. El ensayo es amigo de la filo-

sofía, pero es más amigo de sí mismo. Es cierto que a semejanza de la filosofía, el ensayo es una reordenación de la vida bajo una forma conceptual —un orden de ideas que refleja más o menos fielmente el orden de las cosas—, pero a diferencia de la filosofía el ensayo no siente la obligación de sistematizar los miembros de su discurso, de articular en un todo sistemático y riguroso sus variadas ocurrencias o "corazonadas", no las engarza bajo una forma férrea y definitiva como quisiera la filosofía. Y no porque no pudiera hacerlo —hay filósofos que han sido ensayistas—, sino porque no quiere, porque no debe hacerlo.

OBJETIVOS DEL DESLINDE

Como todo género literario el ensayo tiene sus entusiastas. Pero ¿cómo traducir este entusiasmo?, ¿cómo celebrar sus excelencias? La "apología" del ensayo sólo es legítima, adecuada, si procede de su definición, si hinca sus efusiones en una visión clara de su esencia. Y además una caracterización esencial nos permitirá discernir entre la muchedumbre de escritos que se amparan bajo el nombre de "ensayos", los que realmente merecen este título y ese entusiasmo.

Pero en fin, se replicará, ¿para qué replantear y volver a transitar por lugares comunes? Todo lo que se ha dicho sobre el ensayo está ya bien dicho y archivado. Repasar evidencias es fatigoso.

Lo que se ha dicho y casi codificado como una norma se reduce a lo siguiente: que un ensayo, para merecer realmente este título, "tiene que estar muy bien escrito". Pues, se añade a continuación como fundamentación, "lo que está bien escrito es una obra de arte". De modo que satisfecha esta exigencia ya no cabría ponerse a distinguir el ensayo de otras formas literarias, "bien escritas", como el drama, la novela; sería "literatura" con plenos derechos. Más aún: no habría géneros, todo sería una suma de buenos escritos. Pero ¿no hay anuncios y noticias periodísticas muy bien redactados? Juan José Arreola me dio a leer, en cierta ocasión, un folleto de propaganda médica de una campaña contra el cáncer, excelentemente escrito. Contribución, si se quiere, a la "literatura ancilar" pero no se trata de esto.

Aunque muy vagamente todos "sentimos" que un cuento, una novela, o un ensayo "muy bien escritos", nos señalan que ante todo son un cuento, una novela y un ensayo, y que su buena hechura está al servicio de su primera

intención de realizarse como géneros. Lo que nos guía en nuestra pesquisa es la sospecha o la "impresión" de que en el ensayo hay una forma que obedece a leyes rigurosas que permiten distinguirla, deslindarla de otras formas artísticas y que no simplemente es un caos fecundado por el talento de un escritor, o por su extravagancia "estilística", sino un orden, un canon.

Para evitar estas confusiones insistiremos con predilección en lo que distingue al ensayo de otras formas literarias, no en lo que tiene de común con ellas. Ante todo hay que destacarlo de toda esa gama abigarrada de escritos *útiles*, como los anuncios, noticias periodísticas, folletos de propaganda, cartelones, presentación de exposiciones, menús, etc., que bien podemos denominar con Alfonso Reyes "literatura ancilar", juntándola con la *útil* que asimismo procura enseñanzas, datos, información, educación o alfabetización sobre los asuntos más heterogéneos.

Pero se dirá, ¿si no es para instruirnos o informarnos, para qué leer ensayos? Es obvio que los "buenos" ensayos *también* nos instruyen e informan pero no menos obvio es que los procuramos por algo muy distinto a un afán de instrucción. Veamos algunos ejemplos eminen-

tes. La cultura del renacimiento en Italia de Burckhardt, el Origen de la tragedia de Nietzsche, La anatomía de la melancolía de Burton, son ensayos que nos instruirían mal, pues a nuestras alturas su "saber" no corresponde a lo que la ciencia autorizaría como la última palabra. Más aún, atenerse a su "verdad" científica sería en nuestros días un disparate, una superstición. Esta invigencia científica ¿los perjudica como ensayos? En modo alguno. Los seguimos leyendo aun a sabiendas de que la ciencia desautorizaría la información que nos procuran.

Hoy todos entienden que se hable de una "ciencia de la literatura". De la popularidad del concepto, y de la difusión de ciertos trabajos muy representativos de esta "ciencia", ha surgido la opinión de que el ensayo es mercancía "provisional", una etapa de confusión primitiva entre la madre y la hija, la literatura y la ciencia de la literatura, una estación del camino que en su término final sólo dejará subsistir por un lado las obras y por otro su "tratamiento científico". Pero en verdad la vigencia de una ciencia de la literatura pasa al lado de nuestro tema sin afectarlo, pues no se trata —y ésta es la confusión— de investigar bajo el nombre de ensayo la naturaleza de un *substituto,* de un

reemplazante de la ciencia literaria —una especie de embajador *grato*—, sino de algo por principio original, frente a la literatura y frente a su ciencia, de un *novum,* y no de una cosa que provisionalmente llenaría las funciones que, en su grado eminente y correcto, estarían reservadas a la investigación científica. Todos los "tratados científicos" sobre Baudelaire no impedirán que se siga leyendo el ensayo de Aldous Huxley o el de Jean Paul Sartre sobre este autor.

EN EL UMBRAL DE LA ESENCIA

El ensayista habla, *casi siempre,* de libros, cuadros, música. La mayoría de los ensayos son notas bibliográficas, o pictóricas, o musicales. Son *sobrescritos.* Todo ensayo podría llevar como subtítulo: *a propósito de, con ocasión de.* Goethe sostenía que la poesía es ocasional, que ha surgido de una confrontación muy concreta entre el poeta y una circunstancia de su vida, como comentario, como resonancia, sin perder nunca la traza de su origen. Esto se podría decir con mayor razón, con razón más visible digamos, del ensayo. Tras de todo ensayista está un libro, un cuadro, y rastrearlo, localizarlo, es a menudo indispensable pues de otra manera

los ensayos se convierten en acertijos. Para entender un ensayo hay que haber leído el libro. Pero sucede que no todo ensayista lee los libros que comenta. ¿Se trata de una vulgar chapucería? Veamos las cosas más de cerca.

El ensayo se nos presenta por de pronto, en el umbral de su esencia, como un género accidental que requiere como su condición de existencia una obra de arte previa que le sirva de asidero, que le preste ocasión de vivir, de ser; aparece como un género literario esencialmente parasitario. Hay hombres que viven *a ratos en* el arte pero que *de por vida* no son artistas. ¿No sería ésta la mejor caracterización del ensayista, del crítico?

Fijémonos por un momento en estas vidas que tienen una relación con el arte mucho más complicada y sutil de definir que la del simple aficionado y lector, atendamos por un instante a estos destinos que deben una buena parte de su manera de vivir a su frecuentación de las obras de arte. Son los críticos de teatro, de cine, de literatura, de pintura, de música. No en todos los hombres la relación entre el arte y la vida tiene sentido, no es una relación constitutiva de sus respectivas vidas. No se morirían de no haber arte. Sus contactos con las obras esté-

ticas son puramente ocasionales, flirteos y no amores.

El ensayista necesita del arte. A semejanza del psicoanalista entre los médicos, goza del privilegio de elegir a sus pacientes, a sus víctimas, y como éste, se dedica a interrogarlas. Las somete a la tortura de un cuestionario. Una inmensa mayoría de ensayos empiezan de esta forma: "Uno se pregunta si...". El ensayista vive, como Sócrates, preguntando, interrogando, inquiriendo, exprimiendo las obras de arte para que contesten a sus cuestionarios, fiscalizando la literatura.

La primera reacción frente a un crítico es de rechazo. "La crítica no hace bien a nadie", solía decir Goethe. ¿Por qué tiene que responder un artista a tales preguntas? El crítico hace violencia a la obra de arte, y para volverla dócil tiene que esquematizarla. Las obras de arte responden a las preguntas del crítico previa muerte, sus manejos son siempre autopsias, si no es que vivisecciones.

Todo crítico anda a la búsqueda de su poeta; al artista por el contrario le tiene sin cuidado el crítico, o lo finge así. Paul Valery expresó en cierta oportunidad esta curiosa pretensión del ensayista en los términos más inaceptables que pueda imaginarse. La filosofía, nos

dice, es fácil de refutar, basta tomar entre las manos alguno de los grandes escritos de su historia, por ejemplo la CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA de Kant, y preguntar perentoriamente: ¿se ocupa de las cuestiones que me interesan? Y como casi nunca es así, pues obviamente no pensó Kant en la neurosis de Valery cuando redactó su libro, el ensayista puede desentenderse del filósofo y relegar al desván de lo inservible, al montón de los libros de que no hará una nota bibliográfica, toda la sabiduría. Si al principio parece que el ensayo vive de las obras de arte, a la larga sólo termina por aceptar aquellos que con docilidad se someten a sus interrogatorios.

Pero consideremos los aspectos positivos de este extraño comportamiento. Repárese en lo que tradicionalmente se llaman las "humanidades": estudio de los escritos de los antiguos. Cuando Hegel era profesor de Liceo y tenía que ocuparse de los problemas de una introducción a la filosofía y de redactar un texto pertinente, hubo un momento en que se preguntó, con toda la seriedad de que era capaz, si una invitación a la filosofía tiene algún sentido, pues no hay en su opinión otra iniciación a la filosofía que la lectura de los autores clásicos, las humanidades. Todo lo demás sobra. Las "humanidades" que

no tienen nada que ver con un saber de libros, con la "filología", siempre han sido sospechosas de inhumanidad, sobre todo en nuestra época. La paradoja del ensayo es la vitalidad que rezuma aunque sólo se ocupa de libros. "Eso sólo sucede en una novela", "eso es cosa de libros", suele decirse despectivamente, oponiendo a una sabiduría libresca la experiencia que respira con plenos pulmones en la vida.

Existe también una venganza del ensayista que es del mismo género: no leer los libros que comenta. Estos engaños están implicados en el umbral de la esencia del ensayo, en su condición de género marginal, y son en buena parte inevitables, pecados invencibles, como diría un teólogo: ni con la mejor buena voluntad se evitan, siempre se incurre en ellos aquí o allá. Creo que pensando en algo semejante afirmaba el Dr. José Gaos: "La discoteca es más honesta que la biblioteca. Los discos se oyen por lo menos una vez. La lectura de un libro es, en el mejor de los casos, promesa". Cito de memoria pero no creo traicionar el espíritu de su letra.

Volvamos a nuestro problema. Hay un "mal radical" en todo ensayista: depende de los libros y no lee a veces los libros. Es un enigma que tiene muchas dimensiones. Como al ensayista no le cree la gente que se ocupa de la vida, éste

se construye como venganza una biblioteca ideal —todo ensayista sueña en una a la medida de su fantasía—, y se la comenta a los beocios como si ya la tuviera hasta empastada.

PRIMERA NOTA ESENCIAL: LA INTELECTUALIDAD

El ensayista escribe, la mayoría de las veces, sobre libros. Pero si le diera la gana podría escribir, con iguales fueros y desafueros que los artistas, sobre la vida. Respirarla tan a llenos pulmones como el hombre de la calle. Las grandes escrituras del género, los DIÁLOGOS de Platón, los tratados de los místicos, los ENSAYOS de Montaigne, los DIARIOS de Kierkegaard, no son notas bibliográficas. Hablan de la vida. Pero este oficio sangriento que es la crítica priva de su concreción —y la concreción es vida—, a un escrito para proyectarlo, en su interrogatorio, hacia una nueva forma de vida. El ensayo es reflexión sobre *la* vida con ocasión de *una* vida. ¿Cómo entender esta metamorfosis de la descripción indefinida a la definida?

"¡Señor, la vida se nos va!"
—"No, señora. La vida se queda;
Los que nos vamos somos nosotros".

"Hay —dice Lukács— dos tipos de realidades anímicas: *la* vida es una de ellas y la *vida*

es la otra; ambas son igualmente reales, pero nunca pueden serlo simultáneamente". "En las vivencias de todo hombre y en cada una de ellas están contenidos ambos elementos, aunque siempre con diferente intensidad y hondura." "Puesto que hay *la* vida y la *vida* y los hombres pretenden aprehenderla y ordenarla, en sus vivencias se da siempre esta duplicidad."

La batalla en torno de la prioridad, o de la superioridad de una de estas vidas sobre la otra, se libra en el campo de la filosofía y a los restantes territorios de la cultura llegan cuando más, noticias o ecos de aquellas escaramuzas por lo que la mayoría de los hombres las desconocen o no saben reconocerla cuando aparecen en su interioridad.

"La cuestión, sigue precisando Lukács, se planteó de la manera más clara posible en la Edad Media cuando el pensamiento se dividió en dos campamentos, de los cuales uno afirmaba los universales, los conceptos (las Ideas de Platón si se quiere), como las únicas y verdaderas cosas reales, mientras que para el otro campo sólo eran palabras, nombres, cifras, y reconocían como reales sólo las cosas individuales."

Ese género peculiar de palpación del mundo en lo que tiene de médula universal, exige

una forma artística también peculiar, y cuando se exterioriza bajo otra incomoda, choca. Una novela y un cuento que traten de ideas universales dejan de ser cuento y novela. Los "ensayos" que se intercalan en las páginas de una novela resaltan siempre como pegotes, como infracciones imperdonables a la unidad de la forma. El lugar del ensayo no está situado en las páginas centrales de un libro sino al final, como apéndice, como epílogo o como prólogo. Pero lo que esta ubicación nos enseña es que en verdad no constituye una unidad homogénea con el resto del libro.

EL ORIGEN DEL ENSAYO

Habíamos visto que el ensayo aparece casi siempre como comentario de un libro, como prólogo o epílogo de un libro de otro género: drama, novela. De la vida concreta salta el ensayo a la vida en general y la interroga con ocasión de una vida particular. Al elevarse hacia lo universal, al exhibirse como salto intelectual, el ensayo se encuentra en su elemento propio. Sin este brinco no hay ensayo.

Interrogar directamente a la vida universal sería la pretensión más inmediata de la esencia del ensayo. Tal "preguntería" no se noveliza, ni

se dramatiza: *se ensaya.* El novelista vive prendido a la concreción ilimitada del destino de sus personajes. No puede sacar lecciones generales. No las saca. En el ensayo no hay destino, hay interrogación. La vida en general plantea problemas pero no son los problemas de un personaje en particular. La tragedia del ensayista reside en posar de Hamlet a sabiendas de que no ha tenido que lamentar el asesinato de su padre. Su inquirimiento no está en continuidad directa con un destino trágico, o si se quiere: se parece a esos personajes de Ibsen que asisten como espectadores a las tragedias de familias amigas, pero que en el último acto, antes de caer el telón pronuncian la moraleja, sin gesto dramático —que no corre a su cuenta—, exclamando lacónicamente chasqueando la lengua: —"Esto no se hace."

SEGUNDA NOTA ESENCIAL: AUSENCIA DE GESTOS

El drama se ve, el teatro nos lo muestra. *Una* vida gesticula, la vida no gesticula. No hay gesto que pudiera teatralizar un "universal", pero las palabras sin gesto lo consiguen. Cuando los personajes han gesticulado su drama puede caer el telón, el escenario está desierto, no lo pueblan ya acciones, movimientos.

Pero en muchas obras, después de que "ya pasó todo", los personajes siguen hablando. ¡Atendamos a sus palabras: el ensayo como género ha nacido! Se alejan de la escena acompasadamente, la cortina también se contagia de su parsimonia y cae lentamente. Los acompañamos en su silencioso desvanecerse. Ya no nos traumatiza el drama a que hemos asistido, la catarsis se ha operado, el ánimo se ha serenado, la contemplación afirma sus derechos, la serenidad su prestigio. Nuestra vida no importa, sólo se focaliza en la atención una interrogación universal.

En esos momentos, expresar nuestra vivencia con gestos, con ademanes, aun los más sencillos y mesurados, sería demasiado, como acabamos de ilustrar con el comportamiento del personaje de Ibsen, o demasiado poco. Hay problemas cuya voz se hace oír tan quedamente que el sonido de las acciones, aun de las más insonorizadas, sería un ruido insoportable —el destino de la vida "en sí", es entonces tan exigente y perentorio, que todo lo concreto humano, alto o vulgar, perturbaría, entorpecería su abstracción y pureza.

LA CELESTINA COMO EJEMPLO

La tragedia de Calisto y Melibea se ha consumado. Estamos en el "veintiún auto", ya pasó

todo. "Pleberio, tomado a su cámara con grandísimo llanto, pregúntale Alisa su mujer la causa de tan súpito mal. Cuéntale la muerte de su hija Melibea, mostrándole el cuerpo de ella todo hecho pedazos y haciendo su planto concluye:

«¡Oh tierra dura!, ¿cómo me sostienes? ¡Oh vida de congojas llena, de miserias acompañada! ¡Oh mundo, mundo! ¡Oh amor, amor! ¡Qué no pensé que tenías fuerzas de matar a tus sujetos! ¿Quién te dio tanto poder? ¿Quién te puso nombre, que no te conviene?»".

Estos pensamientos se resisten a todo gesto dramático, a toda traducción visible, a todo movimiento escénico. Son lo que queda después del gran esfuerzo por convertir en actos todas las palabras, son las palabras rebeldes a toda encarnación, es la venganza de lo invisible sobre lo visible.

¿Cómo visualizar lo que le sucede por "dentro" a Pleberio? Y aún así el problema no está justamente planteado, pues la vivencia concreta de que surgen la ocasión en que se despiertan tales interrogaciones se disuelve en una lejanía infinita. No se trata de Pleberio, no se trata de la tragedia concreta que ha motivado sus interrogaciones. Los problemas de que habla nada tienen que ver con estos hombres con-

cretos, con esa pareja única que en las páginas anteriores nos conmovió con su destino. Las preguntas y respuestas que se agolpan en unas cuantas líneas de puro concepto, sin gestos, lo ven todo con mirada ajena, pues vienen de la vida y apenas si conocen el dolor de Pleberio y sus causas, la muerte de su hija. Son interrogaciones de la vida con ocasión de esta vida concreta —que aparece en la novela, en el drama, etc.—, pero no hay línea de continuidad que las una en virtud de su forma, con esa su causa ocasional; el destino concreto ya no se ve, se ha vuelto invisible y no hay más acción que la caída lenta del telón. La mirada del ensayista es una ojeada ajena que no conoce el origen concreto de los dolores o sufrimientos de un personaje. Dibujar ese origen es tarea del novelista, del dramaturgo.

La vida que aquí plantea los problemas, el hombre que los profiere, han perdido todo lo que tienen de corporal y de tangible en el momento en que se enuncia la primera palabra de la interrogación. Cuando el ensayo empieza su "dramático" discurso, el verdadero drama lo tenemos ya a las espaldas, la representación ha terminado. La vida interrogada hace ya mucho tiempo que perdió su cuerpo y su encarnación.

Hay pues vivencias que no podrían ser traducidas en un gesto o ademán, y que sin embargo sufren de un apetito de expresión. El ensayo las hace saciarse. Veamos más de cerca la condición de estas vivencias.

CONCEPTUALIDAD CONCRETA

El ensayista no es filósofo. En todo caso no lo es simultáneamente. Schopenhauer es a este respecto ejemplar. Un volumen de ensayos sigue a su sistema. En los ensayos no se repite, no pone al alcance de las pequeñas fortunas intelectuales un saber que en el sistema está trabajosa y exigentemente expresado. Se trata de dos funciones diferentes de la mente. Ese discurso, que no es pasible de dramatización, tiene una condición diferente al de las "puras" ideas. Hemos dicho que es "vivencia" y esto no debe olvidarse para entender todo lo que va a seguir. Los Universales —tema por excelencia del filósofo— no están para el ensayista separados del alma, no reposan en un cielo metafísico, sino que se entrometen y constituyen la trama de la materia psíquica.

De nada le serviría a un ensayista prolongar sus comunicaciones con un saber filosófico. Tomemos un ejemplo para aclarar el pro-

blema. Sea el ensayo de Aldous Huxley: *Cielo e Infierno,* segunda parte del folleto sobre sus experiencias con la mescalina.

Lo que Huxley se propone expresar es la vivencia del "mas allá", lograda por intermedio de la mescalina. Este "más allá" que busca decirse en palabras, se resiste a la expresión ensayística. Huxley echa mano de la filosofía de Platón. Todo sucede, nos dice, como si el más allá del extático drogadicto correspondiera a lo que Platón llamó el "topos uranos", el condominio celeste de las ideas. Lo que en el filósofo es resultado final de un trabajo de conceptuación, aquí es simplemente punto de partida para seguir ahondando en una experiencia que no está separada nunca de la trama psíquica. Creyente o no del más allá, el quimismo alterado de la sangre es la puerta que nos abre la entrada hacia el reino de lo suprasensible.

México, D. F., mayo de 1958.

EL PROCESO DEL SER: FEUERBACH CONTRA HEGEL

Nos ha de ocupar la requisitoria o proceso, como podríamos también llamarlo, que Ludwig Feuerbach abre en contra del *Ser* con que empieza y debería terminar si fuera consecuente la LÓGICA de Hegel. Primer punto de acusación: el *ser* de que habla Hegel es un infundio abstracto, fantasmal, sin consistencia real. Confrontado tal ser con el único real, el ser sensible y determinado, se desfonda, se desvanece, se evapora, se exhibe u ostenta como una solemne nadería.

Pretender hablar, como quiere Hegel, de un *ser indeterminado*, es una empresa sin sentido, contradictoria. Todo ser es determinado y definido, si abstraemos de la determinidad del ser abstraemos también del ser. No nos quedaría un fondo indeterminado, pero real, sino una nada. El ser indeterminado no existe, es una palabra vacía, sin término a qué aludir, un infundio de Hegel.

Segundo punto de acusación: este pretendido ser a más de su inconsistencia es, en la LÓGICA de Hegel, mendaz o mentiroso. Se presenta como un comienzo o principio de la filosofía, pero en cuanto se avanza en el libro, simple y llanamente niega su condición de auténtico comienzo u origen, enseña que hablando de veras no es un comienzo sino a lo más un introductor o mediador para llegar al genuino origen que es la *idea*. Ésta sí es un comienzo, pero nunca habla, dice Feuerbach, como piensa, pues permite que se diga, que diga Hegel en su LÓGICA, ser, esencia, concepto, aunque por debajo piensa única y exclusivamente en la idea. *Se habla del ser, se piensa en la idea, se pone* el ser pero *se supone* la Idea. ¿Por qué se oculta la idea? ¿Por qué no revela Hegel, pronto y brevemente,

que tras del ser, la esencia y el concepto anda siempre ocultándose la idea?

Este juego de escondidillas es el resultado de la dualidad entre el pensador y el escritor Hegel. Para Hegel *como pensador,* en la intimidad de sus convicciones, antes de que escriba para su lector, eventual o real, la *idea* es el comienzo, el origen de que todo sale y a que todo vuelve, pero para Hegel *como escritor* que expone la idea, el ser es el comienzo, el comienzo de su exposición no de su pensamiento. O de otra manera: Hegel, dice Feuerbach, *dramatiza* la idea y le da como origen el ser, le pone un comienzo, como un dramaturgo que expone en su primer acto los antecedentes del conflicto. El ser es el recurso de que echa mano Hegel en su proceso de exposición de la idea, por tanto un recurso meramente retórico, necesario dentro de la economía de la manifestación o narración de la idea, pero sólo aquí. Si Hegel no dramatizara la idea y la hubiera mantenido en su puro elemento *lírico* o *poético,* no hubiera necesitado de esa genealogía, no habría sido menester inventarle un antecedente en el ser. Trazarle un "pedigree" a la idea, buscarle un antecesor ilustre en la historia de la filosofía como es el venerable concepto de ser, es un recurso melodramático o si se quiere, irónico, y tal proceder,

viene a decirnos Feuerbach, es en sí poco serio, indigno de un pensador que como Hegel pasa por ser la seriedad misma.

En definitiva pues: por las exigencias de una exposición, Hegel tiene que empezar con algo, aunque sea con un infundio. Y pese a las declaraciones solemnes que nunca deja de hacer sobre la necesidad, en filosofía, de un comienzo que sea auténticamente tal, ha empezado su Lógica... a la buena de Dios, *geratewohl*. El ser que nos aguarda hieráticamente en los párrafos iniciales de la Lógica, es un personaje que al levantarse el telón de esta exposición dramática, inicia una gesticulación impresionante en que insinúa su naturaleza, su inquietante parentesco y hasta confusión e identificación con la nada, que parece convertirlo en el personaje principal de toda la obra, y de pronto, para nuestro asombro, pierde importancia, inicia mutis, y se empequeñece hasta la condición de una simple "acomodadora" que nos mete a oscuras en la sala y luego discretamente se sale tras de echarse a la bolsa una modesta propina.

Al *ser* de la Lógica de Hegel no le deja pues Feuerbach hueso sano: es un infundio mendaz. Pero ¿qué pasa con el *ser* de la Fenomenología? Si el de la Lógica resiste muy poco a un

análisis de su consistencia y se rinde con facilidad a los argumentos o asaltos de una discriminación, quizás el *ser* de que se habla en la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU —pues aquí también figura como personaje—, es más robusto, más sustancial y tangible, menos expuesto a reproches. Acudamos pues a la obra juvenil de Hegel para decidir el punto.

El primer capítulo de este libro lleva como título: *La certidumbre* (o evidencia) *sensible, o el esto y el mentar.* Con tan resonantes palabras se alude a un momento de la vida de la conciencia de sí mismo o del hombre, digamos para aclarar, en el cual el ser individual y sensible aparece como el único ser real y verdadero, como podemos suponer que lo viven los animales o nosotros mismos cuando nos abandonamos sin especulaciones a las cosas. Pues bien: esta *conciencia* sensible que tan segura está de agarrar entre las manos el *ser*, es víctima sin quererlo y saberlo, a sus espaldas, de una dialéctica que le convierte el pretendido ser individual en un ser universal, en una idea. ¿Cómo acontece esta transmutación? ¿Cómo es que ocurre tal escamoteo?

La conciencia sensible alude o mienta un objeto individual, lo señala y exclama: "*Aquí* hay o está un árbol", pero claro es que no se queda

paralizada en esta afirmación repitiéndola indefinidamente sino que pasa a otro acto de mención y vuelve a pronunciar: "*Aquí* hay o está una casa." La primera verdad que había establecido con toda certidumbre se ha desvanecido, por decirlo así. Veamos otro ejemplo: "*Ahora* es de noche." Pero no tardará mucho en que tal verdad también *se pase* y se convierta en ésta: "*Ahora* es de día." La primera de estas verdades, con el transcurso del tiempo, ha perdido "fuerza" o como dice Feuerbach pensando quizás en un vaso de cerveza que se deja estar por algún tiempo: se ha "aguado", se ha vuelto *schal,* ha perdido vigor. En México, los cantineros suelen decir que "se ha quemado".

En todos estos ejemplos el "ahora" y el "aquí" se conservan como marco invariable aunque los contenidos con que se le rellene varíen: en un caso es la casa, en otro el árbol, en el siguiente el día y luego la noche. El "ahora" es indiferente a lo que bajo él se subsuma y lo mismo sucede con el "aquí". O con las propias palabras de Hegel: "El «aquí» no se desvanece sino que sigue siendo él mismo en el desvanecerse de la casa, del árbol, etcétera, y le es indiferente ser casa, árbol."

Lo individual, la cosa individualizada hasta su último elemento a que aludimos en ese es-

tado que es la conciencia sensible no podemos *ni siquiera* decirla con palabras. Esta conciencia con su certidumbre o creencia de instalarse firmemente en las cosas individuales, de aludir y mentarlas sin equívoco, o de señalarlas tan precisamente como cuando clavamos el índice en la dirección de la cosa apuntada, es impotente para *decir* a qué alude, de decir en palabras qué es lo que está señalando o mentando, pues en cuanto habla, pretendiendo igualar su palabra con su gesto indicativo, *se desafoca* y en vez de expresar lo individual, pronuncia lo universal, como nos han enseñado claramente los ejemplos antes aducidos. La conciencia sensible se parece a esos enfermos en que los campos sensoriales táctil y visual están anormalmente disociados, de modo que si se les pide que aproximen el dedo para tocar por ejemplo una mosca que ven que se les ha posado, o les ha posado el médico en la punta de la nariz, el ademán torpe de la mano se cierra en el vacío, se queda sin la mosca, como si se les escapara volando, Lo mismo le acontece a la conciencia sensible: en cuanto habla, las palabras vuelan sobre las cosas individuales, son universales desafocados por definición en relación con las cosas sensibles.

Oigamos precisar a Hegel la moraleja de esta singular metamorfosis: "El lenguaje es más

verdadero que la certidumbre sensible, por hallarnos en su seno contradecimos nuestra mención inmediata, y puesto que lo universal es lo verdadero en la conciencia sensible y el lenguaje se limita a expresar esta verdad, por ello es imposible que podamos decir el ser sensible al que aludimos."

¿Recuerdan ustedes ese ejemplo de *engaño* de los sentidos que se cita en todos los manuales de psicología: el de un bastón que metido en el agua se ve doblado y no recto? ¿Cómo desvanecer esta ilusión de los sentidos? El tacto, suele decirse, corrige el engaño en que me hace incurrir la vista, pues recorriendo el bastón con la mano a lo largo de toda su longitud, *palpo* que realmente no se ha curvado sino que se mantiene derecho. O también se invoca este otro criterio: puesto que *sé* por las leyes de la refracción lo que ocurre —diferencia de los índices respectivos del aire y del agua—, *mi juicio* informado científicamente *endereza* por decirlo así el bastón: a la vista de mi espíritu, que no se deja turbar por la engañosa sensibilidad, no se ha curvado. Igual acontecería aquí. Por convencida que esté la conciencia sensible de aludir a objetos individuales, *en cuanto habla,* oye —o ve— que se ocupa en realidad sólo con universales. El lenguaje es la instancia co-

rrectora del engaño fundamental de nuestros sentidos: la certidumbre de apresar las cosas individuales.

¿Qué pretende Hegel destacando este proceso dialéctico? La transmutación o metamorfosis por la cual todo lo que toco de individual se me convierte, "en cuanto hablo", en algo general o universal ¿es una *prueba* de que la conciencia sensible carece de realidad? ¿Ese universal o general que es el lenguaje y que se presenta como "más verdadero", quiere Hegel que lo reconozcamos como "real", como "más real" que el de la conciencia sensible? No nos creamos, parece decirnos Hegel, muy seguros de tocar lo real con los sentidos. ¿Por qué no ver lo *real* en el lenguaje, *oírlo?*

El argumento —si es que hay alguno— sólo tiene fuerza probatoria para quien *de antemano* está convencido de la *realidad* de lo universal. Por débil que sea nuestra sospecha de que en el lenguaje hay una radical *irrealidad,* ello bastaría para quitar convicción —si es que alguna procura— a las observaciones de Hegel, pues dirigidos los argumentos a la conciencia sensible misma —"cuyos abogados somos", dice Feuerbach— no le convencen.

Feuerbach insiste muy a menudo en su crítica a Hegel sobre este principio: el filósofo

está en la obligación de entablar diálogo y no sólo de dejar transcurrir su pensamiento en un monólogo, o dicho en otra forma: tiene que forjar sus argumentos teniendo a la vista a los escépticos y no a los convencidos, de ganar para su causa a quien duda y no de reforzar el fervor de los que ya de antemano creen. Hegel parece escribir exclusivamente para hegelianos, con sus palabras embriaga a sus secuaces pero deja frío al lector imparcial. Su discurso *aunque escrito,* es para sí, no para el otro, en realidad para Hegel no hay *otro*. En el caso que ventilamos se trataría de convencer a la conciencia sensible misma de la irrealidad del ser sensible y de la realidad del pensamiento, y no de reforzar con la dialéctica a quien de antemano cree en la realidad del lenguaje y goza de una sensibilidad espectral.

Veamos en cambio cómo hablaría, según Feuerbach, la conciencia sensible misma y no como Hegel la quiere hacer hablar: "Mi hermano se llama Juan Adolfo. A más de mi hermano que se llama así hay muchos otros seres humanos que se llaman también Juan Adolfo. ¿Quiere Hegel que yo concluya de este hecho que mi hermano Juan Adolfo no es real?, ¿se seguiría que la *juanidad* es una verdad?" Y siguiendo por la pendiente de este discurso tan

"edificante" de la conciencia sensible, Feuerbach saca también su moraleja: "Para la conciencia sensible todas las palabras son *nomina propria* y, en sí, absolutamente indiferentes, sólo son símbolos de que se sirve para alcanzar su objetivo por el camino más corto posible."

Cuando Hegel nos presenta a la conciencia sensible, subraya que para el "aquí" y el "ahora" son completamente indiferentes los contenidos con que se los rellena, "árbol", "casa", "noche", "día", pues son meros "ejemplos" que están en un proceso constante de *evanescencia* —la casa deja su lugar al árbol, la noche al día; *und so fort,* etcétera—, pero el "aquí" y el "ahora" generales permanecen. Kant decía del tiempo y del espacio que dentro de ellos todo cambia, pero que en sí, ni el tiempo mismo *pasa* sino que todo pasa dentro de él, ni el espacio *se coloca,* está en todas partes y todas en él. Todas las cosas se *colocan en el espacio.*

Veamos en cambio lo que realmente sucede según Feuerbach. Para la conciencia sensible los nombres son indiferentes frente a la cosa, esta conciencia echa mano de las palabras *irrespetuosamente,* sin reparar en su núcleo de universalidad, sin advertirlo; a esas palabras las ajusta o las recorta a la medida del caso individual a que alude, las embebe en él, ya que para esta

conciencia no hay nombres comunes sino nombres propios. Cuando dice: "aquí hay una casa", todo esto vale de *esta* casa y solo para *esta* casa, no importa que con las mismas palabras se pueda aludir sin cambiar una coma a mil más, esta *imperfección* del lenguaje no le preocupa, le es indiferente, se lo deja a Hegel para que escriba su FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, ya que no por la incorrección gramatical de confundir el nombre común y el nombre propio deja de ser realísima la cosa individual que designa personalmente con tales símbolos. Más bien: instrumentos, *enseres*.

Lo que Hegel no quiere ver es que la conciencia sensible no tiene *respeto* por el lenguaje, que lo universal de que éste se precia como su verdad, está completamente ignorado por la certidumbre sensible, que es ciega para la dimensión que abre una lengua, una gramática, una morfología, pues de toda palabra general hace un nombre propio; en cambio Hegel encandilado por el lenguaje, levanta testimonio en su contra por estas infracciones a la esencia universal de los vocablos. Pero no debe sorprender que, quien de antemano está convencido —por qué vías no es cosa de precisarlo aquí— de la realidad de lo universal ve operar o actuar a esta realidad en el más mínimo y minúsculo

de los ejemplos: "Ahora es de día", pronto será de noche, cambia el contenido pero queda la forma: "ahora". La situación, empero, está mal interpretada, pues si bien la palabra es ubicua no es ello lo que importa sino que "ahora" funciona para apresar lo inmediato y vale sólo para ello, el resto es de Hegel.

La conciencia sensible, decíamos antes, no reverencia al lenguaje, lo subordina al gesto de señalar. "*Muéstrame* lo que dices": tal sería su divisa. Hegel invierte los términos de esta actitud radical y nos quiere convencer de que su definición es esta otra que pone al revés la primera: "*Dime lo que muestras*", tradúceme en palabras lo que señalas. Pero así no se expresa la actitud natural, su interés reside únicamente en que se designe para cada palabra la cosa que simboliza; va de las palabras a las cosas, no de las cosas a las palabras, desconfía del lenguaje, se atiene a las cosas. La conciencia sensible, como la mano humana, es muda pero eficaz, sabe lo que toca aunque no lo diga.

Una cosa es precisamente *esta* cosa y no un fantasma con que podríamos traficar u operar como con una etiqueta que se le puede pegar a cualquier cosa y a todas las cosas. Una cosa nos ata, nos pega a ella, nos impone su individuali-

dad. "La realidad del ser individual sensible es una verdad sellada con nuestra propia sangre. En este dominio tiene vigencia el proverbio: ojo por ojo, diente por diente", dice Feuerbach. Ante este mundo formado por las cosas, el mundo de las palabras, el lenguaje, es una irrealidad, una nadería. Las palabras no muerden en la carne de las cosas, son menos que un vaho, exhalaciones sin fuerza, sin poder alguno.

En tal situación ¿cómo podríamos aceptar que la conciencia sensible se siente refutada, deshecha por no poder decir lo individual? A esta conciencia empastada en las cosas ¡qué puede importarle que se le venga a reprochar que no puede *decir* el ser individual! Decir o no poder decir es algo insignificante; mostrar, señalar es lo que importa. Pues cuando tal conciencia pretende quitarse de enfrente una cosa, no es por la vía de generalizar su nombre propio sino poniendo otra cosa en su lugar y esto sin que medien palabras, con la brutalidad con que un hecho desplaza al primero y no una segunda palabra a la primera, como si se tratara de elegir la expresión más adecuada, el sinónimo más exacto. Que se excluyan, que se echen a un lado las palabras, que se den por decirlo así de codazos, es una inocentada, una lucha sin sangre, pero que una cosa desplace a otra,

un cuerpo empuje violentamente a otro es el *lenguaje* de la conciencia sensible. En el principio era la *acción* (Goethe) no el logos (San Juan), ni mucho menos el logos hegeliano.

¡No poder decir el ser individual! "¿Tal impotencia hay que cargarla a la cuenta de la conciencia sensible o a cuenta del lenguaje?", pregunta Feuerbach. "La conciencia sensible ve precisamente en esta impotencia una refutación del lenguaje y no una deterioración de la conciencia sensible", concreta. Todo el argumento se vuelve en contra del lenguaje y no en contra de la conciencia sensible como pensaba Hegel.

"En su propio terreno la conciencia sensible está en su pleno derecho: si lo contrario fuera cierto nos las arreglaríamos en la vida con palabras en vez de con cosas", Feuerbach; sería fácil vivir, sería cuestión de palabras y una buena sintaxis vendría a convertirse en el verdadero negocio de una *eudemonología*, de un arte de vivir.

Que Hegel haya planteado en el primer capítulo de su FENOMENOLOGÍA las relaciones entre el pensamiento y la cosa, en términos tales que todo se reduce a un juego de palabras en que las palabras tienen ya de antemano ganado el juego, no debe inducirnos a error: la conciencia sensible no pierde la cabeza en tales

juegos: antes y después de jugados mantiene intangible su convicción inquebrantable de la realidad del objeto individual pese al lenguaje, aunque no pueda decir lo individual.

Volvamos a los ejemplos de Hegel. Como hemos visto, habla del "aquí" y del "ahora". Desde un principio los maneja como cuadros o esquemas en que las cosas se acomodan. ¿Por qué no dice "este objeto que está aquí", "este objeto que es ahora"? ¿Por qué *sustantivizar*, por decirlo así, al "aquí" y al "ahora"? De hecho no se dan nunca separados de los objetos salvo en las gramáticas en que se los estudia como universales. El "aquí" de *este* objeto y el "aquí" en general de cualquier objeto no son el mismo *aquí*. Hegel pretende decirnos que el ser sensible se "desvanece" y que como única verdad nos queda el rígido y universal "aquí y ahora". "*Hoy* es una ahora, dice literalmente, pero *mañana* será también un ahora, pero no *otro* ahora sino el mismo ahora invariable que fue también el ahora de ayer. Aquí está un árbol, allá una casa, pero allá diré de nuevo *aquí*. El aquí sigue siendo el mismo en todas partes y en ninguna." Como se ve, por esta cita tan característica, el aquí y el ahora de la conciencia sensible, que mueren y desaparecen con su objeto, para Hegel en cambio, como si fueran el Ave Fénix,

renacen de sus cenizas y siguen siendo siempre los mismos.

El ser sensible —*este* ser sensible se corrompe o altera: de casa pasa a árbol, de noche a día, pero en lugar del primer ser individual ahora desvanecido, entra inmediatamente otro ser individual, aparece en vez del primero otro del mismo "género" individual —ojo por ojo, diente por diente—, una palabra aquí, otra allá.

Hay pues que aceptar, como dice Hegel, que la naturaleza refuta o niega *este* ser individual, *esta* casa, pero también que de inmediato rectifica su negación, restituye o hace justicia de acuerdo con la ley del Talión, en cuanto que en lugar del primer ser individual coloca a otro ser individual y por ello el ser sensible, contra lo que cree Hegel, es el ser permanente e invariable de la conciencia sensible, es el ser universal y no los marcos invariables de las palabras, los inmutables cielos adverbiales del "aquí" y el "ahora". No hay un tránsito hacia lo universal sino saltos de lo individual a lo individual. El objeto individual desplaza o sustituye a otro objeto individual, no hay vacío, en cuanto se produce lo llena otro ser individual, pues los "huecos" del ser no son una "grieta" que vendría solícita a resanar las palabras.

Nuestra excursión por el primer capítulo de

la Fenomenología del Espíritu fue emprendida por la necesidad de responder a la cuestión de si el *ser* de que habla, en este caso el de la conciencia sensible, resiste al análisis, es decir si se muestra como *ser real*. Pronto se echa de ver que Hegel maneja, como siempre subrepticiamente, el *ser ideal* y que a la vuelta de mil sutilezas reduce todo pretendido ser otro (en este caso el ser sensible) al ser ideal. La conciencia sensible es el campo de operaciones de una dialéctica que muestra que en verdad su realidad es lo universal, lo general, la idea. En la Lógica el ser se mostró a la larga como un infundio y una mendacidad, no tiene más que el nombre de ser, en verdad es la *idea*. Siguiendo su esquema de siempre Hegel no dialoga, sino que monologa. La idea no habla con lo otro sino consigo misma aunque disimuladamente. Es un monólogo redactado en forma de diálogo. Como antes decíamos: Hegel sólo habla para los hegelianos. El abismo entre el ser de la Lógica y el ser sensible no está colmado, sino ignorado, el ser sensible se reduce al ser de la Lógica. Por el estilo acontece en la Fenomenología. El ser individual de la cosa sensible es llevado como a su verdad y por tanto a su realidad eminente, al reducirlo al lenguaje. Las palabras son la verdad de las cosas. Cuando Hegel

habla del "aquí" y del "ahora", este "aquí" y "ahora" no se distinguen en nada de otro cualquiera "aquí y ahora". Son el "aquí" y el "ahora" general o universal y tal es la verdad. Pero si bien parece a primera vista que este resultado es obra de un análisis de los hechos mismos de la conciencia sensible, en verdad, como hemos probado, la convicción de la realidad eminente de tales generalidades ya se traía de antemano, funciona como *a priori,* se le acarrea desde afuera como prejuicio o presupuesto filosófico general que decide ya el resultado de todo análisis particular.

Porque, como hemos visto, el real y sensible "aquí" o "ahora", lo es siempre de un objeto individual, no es un flotante adverbio convertido en sustantivo común, sino que se distingue de otro cualquiera "aquí" y "ahora" de una *manera real* puesto que son un "aquí" y "ahora" *excluyentes,* que donde están no dejan que otro esté, mientras que el "aquí" y "ahora" de Hegel no son excluyentes, no desplazan, no desalojan, no imponen sus derechos de exclusividad con fuerza y sangre.

Analicemos un momento más la situación. "El aquí es, por ejemplo, un árbol. Me vuelvo y esta verdad se ha desvanecido", dice Hegel. A continuación comenta Feuerbach: "Esto su-

cede así de fácilmente sólo en la FENOMENOLOGÍA de Hegel, en la cual volverse no requiere más que escribir una palabrita, pero no así en la realidad, en que para volverme tengo que mover mi pesado cuerpo y para más, el que entre tanto la verdad se ha desvanecido es pura patraña, pues sucede que el aquí de ese árbol aún perdura y se mantiene a mis espaldas con su muy real "existencia", el árbol limita mis espaldas y me excluye del sitio que ya ocupa. Y epilogando su crítica: "Hegel no se ha instalado realmente en la conciencia sensible y ha pensado desde ella, sino que para Hegel la tal conciencia sensible es sólo un objeto de la autoconciencia, del pensamiento, pues es la exteriorización del pensamiento *dentro* de la certidumbre de sí mismo, por lo que la FENOMENOLOGÍA o la LÓGICA, pues para el caso da lo mismo, empiezan por presuponerse a sí mismas, apartándose absolutamente de la conciencia sensible. La conciencia de sí mismo no empieza con lo otro del pensamiento sino con el pensamiento del *ser otro* del pensamiento, con lo que, naturalmente, el pensamiento se asegura de antemano el triunfo sobre su adversario pero de aquí también que el pensamiento no refute a su adversario."

Difícilmente se encontrarán en la obra de

Feuerbach líneas que como las anteriores resuman tan cabalmente los agravios que hace a Hegel. Monólogo, soliloquio del pensamiento consigo mismo, invención de un personaje ficticio que como vicario del otro puede ser fácilmente refutado, inmanencia del sistema, impotencia para colocarse en el punto de vista ajeno, etc.

Hemos pues expuesto la crítica que hace Feuerbach a la noción de *ser* en la LÓGICA y en la FENOMENOLOGÍA. Su argumento básico consiste en mostrar que ese *ser* de que habla Hegel no entra y no quiere entrar en diálogo con el *ser* sensible, único real en opinión de Feuerbach, sino que pretende *suplantarlo,* substituirlo, que nunca trata con él directamente sino con un representante forjado a la medida de las exigencias del pensamiento, que no habla con lo otro de sí mismo sino consigo mismo fingiéndose que es otro. Este nervio central de toda la argumentación de Feuerbach recuerda inequívocamente ideas medulares de la crítica a Hegel que por los mismos años arbitró Sœren Kierkegaard: en el estado estético, el hombre finge diversos personajes distintos de sí mismo y se representa en cada uno de ellos como si fueran papeles o personajes de un drama, pero ninguno de ellos es el otro auténtico. El propio

yo finge variaciones de sí mismo pero nunca topa con el otro, con el tú. No dialoga.

Esta imposibilidad de diálogo no es, en opinión de Feuerbach, algo específico de Hegel, sino un legado, una herencia que actúa en Hegel, de toda la filosofía moderna. Hegel no pone en crisis la idea de la filosofía como monólogo sino que, como ingente prejuicio heredado, decide en su sentido las cuestiones últimas o sea el problema del "comienzo", del "origen" de la filosofía.

Un texto de las MEDITACIONES METAFÍSICAS permite, a nuestro entender, precisar muy agudamente el "prejuicio" a que alude Feuerbach. Descartes inicia la *Tercera* de sus MEDITACIONES con estas palabras: "Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo." [1]

México, D. F., Septiembre de 1958.

[1] Descartes: MEDITACIONES METAFÍSICAS, traducción de Manuel García Morente. Colección Austral, quinta edición, pág. 109.

LA FILOSOFIA COMO CIENCIA Y COMO SABIDURIA

En la primera parte de este ensayo expondré y consideraré críticamente algunas ideas de Edmundo Husserl sobre la filosofía *como ciencia rigurosa*. En la segunda parte me ocuparé de la concepción de Ludwig Wittgenstein acerca de la filosofía *como juego de palabras*.

1

Nadie ignora que, desde sus orígenes, la filosofía se presenta como una ciencia y que tal pre-

tensión no se abandona ya más en toda la historia posterior de la filosofía hasta nuestros días. Pero la afirmación de la filosofía como ciencia, por originaria que sea, no deja de estar acompañada por el desconsolador *resultado* de que pese a sus pretensiones nunca ha podido demostrar que efectivamente es una ciencia. Con palabras del propio Husserl: *Desde sus primeros comienzos la filosofía ha pretendido ser una ciencia rigurosa; esta pretensión nunca ha sido abandonada, pero en ninguna época de su desarrollo la filosofía ha podido satisfacer tal pretensión.*

Hay ciencias que en sus orígenes fueron arte, oficio, artesanía, y hasta brujería y mito pero que, con el paso de los siglos han consolidado una innegable condición científica. Piénsese por ejemplo en la medicina. La filosofía, en cambio, aparece como ciencia y brega constantemente porque se la reconozca, sin que hasta nuestros días haya conseguido acallar las críticas de los que la descalifican como ciencia.

Lo curioso en la historia de la filosofía es que una y otra vez la filosofía se recupera de los ataques escépticos y hace esfuerzos inauditos por instaurarse, en una nueva aventura, como ciencia rigurosa. El *progreso* en filosofía ha con-

sistido en desbancar a cada paso las pretensiones científicas de una filosofía del pasado inmediato para levantar una construción ideológica a salvo de polémicas científicas, que a continuación vuelven a exhibir sus herederos como ilegítimamente científica. Y así hasta nuestros días. Pocas disciplinas humanas manifiestan el extraño empecinamiento de la filosofía por conquistar un estatuto científico.

Se podría insinuar, en ademán de salvación, que la filosofía es una ciencia *imperfecta,* como todas las demás, y que todo nuevo eslabón en su historia corrige sus imperfecciones y le asegura un terreno científico cada vez más sólido. Pero las cosas no son así. *La filosofía,* dice Husserl taxativamente, *no es una ciencia imperfecta, sino que todavía no ha empezado a existir como ciencia,* no ha nacido a su madurez científica. Todo lo que se almacena en la historia de la filosofía puede el día de mañana ser utilizado por una *filosofía científica,* pero tal y como está no constituye ciencia alguna. Por más que estimemos los *resultados* de una historia milenaria como la de la filosofía, no nos es lícito decir que constituye ni siquiera un aporte para una filosofía científica del mañana. Es prehistoria en el más inútil de los sentidos: an-

tecedentes sin reconocimiento o peor aún; errores e ilusiones a evitar.

Husserl emplea un argumento clásico en contra de las pretensiones de cualquier doctrina filosófica que se quisiera hacer valer como científica: *en la filosofía todo puede ponerse en duda, cualquier posición es asunto de convicción particular, interpretación de una escuela, de un punto de vista.* Con este mosaico de opiniones particulares no se puede integrar una ciencia por más sistematizadas que estén. El arte de los sistemas es su ensamblaje retórico, no su concatenación rigurosa a tenor de principios científicos de fundamentación. En filosofía todo es personal, privado, subjetivo, y tales cualidades la descalifican como ciencia. Que estas opiniones se hagan comunitarias, propiedad de una escuela, no cambia en sí el panorama de su inanidad científica, se trataría, como Hipólito Taine pensaba de la percepción frente a la alucinación, de una mera *ilusión colectiva,* de una locura compartida, repartida entre la media docena de cerebros que integran una *escuela* filosófica. Esta multiplicación de la ilusión personal no sacará nunca a la filosofía de su invalidez científica. La *prueba,* y no la adhesión plural a una idea filosófica, es el único criterio científico de vigencia objetiva.

Si la filosofía no ha podido hasta el día de hoy, constituirse como ciencia, ¿no sería más prudente abandonar de una vez por todas tal pretensión y conformarse con la filosofía tal cual es, sin quebrarse la cabeza por darle un estatuto científico? Abandonarse a esta proposición traería, en opinión de Husserl, un estancamiento de la filosofía, pues los pasos que ha dado en su historia han estado siempre animados por el interés, por el objetivo de echar a un lado las producciones anteriores no científicas y erigir una nueva como plenamente capaz de hacer frente a lo que exige la ciencia para considerarla como tal. Si la filosofía abandonara la ilusión, llamémosle así, o la esperanza, de convertirse en una ciencia, *se quedaría paralizada*. Si su historia muestra alguna movilidad, ello es debido a que siempre ha actuado en ella como fermento este extraño empecinamiento de transformarse en disciplina científica. *Los cambios decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en los cuales la pretensión de las filosofías anteriores a considerarse como ciencias, se desvanece ante la crítica de su pretendido proceder científico y en que la decisión plenamente consciente de forjar de nuevo y radicalmente la filosofía como ciencia rigurosa dirige y determina el trabajo a realizar.*

Husserl subraya que con el *romanticismo* se abre por vez primera en la historia de la filosofía la decisión de abandonar las bregas en torno de una *filosofía rigurosa* y que tal movimiento filosófico actúa en el sentido de *debilitar* y de *falsificar* la idea rectora de una filosofía científica. Debilitamiento en el sentido de que tal filosofía no siente ya con plenitud y entereza el valor de la filosofía como ciencia. Si es otra cosa, ¿por qué con ello pierde algo de su valor? La preferencia decidida por la filosofía como ciencia frente a una filosofía que aceptara no ser tal, empieza a perder su fuerza. Por otro lado el romanticismo se hace su propia idea de la ciencia, falsifica la idea vigente y reconocida y cuando se mete a llamar ciencia a su propia construcción obviamente ha oscurecido el sentido de lo que es, pegándole a sus sistemas la etiqueta de *ciencia* en un sentido que no corresponde a la significación con que las ciencias particulares manejan este concepto. Se guarda el nombre y se trafica bajo él con especies adulteradas de la *ciencia*. Cualquiera puede llamar, por antojo, a lo que hace, filosofía científica, rigurosa, pero tal designación sólo verbalmente quiere decir lo que correctamente entendidas significan tales expresiones.

Por *romanticismo* se puede entender muchas

cosas, pero Husserl entiende casi exclusivamente la filosofía de Hegel. El *debilitador* y *falsificador* a que aquí se alude es el autor de la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU. Cuando Hegel habla de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* maneja justamente ese concepto adulterado de ciencia de que más arriba hablamos.

Si se repara en que Husserl considera que el nervio motor del *progreso* en filosofía es la tentativa, siempre renovada, de criticar la filosofía anterior como acientífica e instaurar una nueva como auténtica ciencia, ya se adivinará que la conclusión de sus consideraciones preliminares sobre el problema que debatimos estará unívocamente determinado. Meterse a reflexionar sobre la *esencia* de la filosofía, haber destacado que su meollo reside en sus pretensiones de ser una ciencia rigurosa y dedicarse a la tarea de constituirla en cuanto tal, todo es uno para Edmundo Husserl. *Los intereses más altos de la humanidad* —nos dice con discutible grandilocuencia—, *exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente científica y si un cambio filosófico en nuestra época tiene que justificarse, es menester que esté animado por la intención de fundar de nuevo la filosofía en el sentido de una ciencia rigurosa. Esta intención no es ajena a la época actual.*

Hasta aquí Husserl en las consideraciones preliminares de su célebre artículo *Philosophie als strenge Wissenchaft*, la *Filosofía como ciencia rigurosa*, publicado en la revista Logos, en los años 1910-11 y en las páginas 289 a 341. Para comodidad remitimos a la traducción francesa del artículo por Quentin Lauer y a la española (o argentina, según se atienda) editada por Carlos Astrada en los Cuadernos de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires. Pasemos ahora a las *conclusiones* del mismo artículo que confirman lo dicho, lo amplían o lo concretan.

Los partidarios de la filosofía como ciencia rigurosa, y desde luego Husserl, no están muy inclinados que digamos a conceder que a más de ser una ciencia, la filosofía podría ser otra cosa bastante estimable. O la filosofía es ciencia, o la filosofía no merece nuestra atención. Tal parece ser el veredicto final de estos implacables abogados.

Profetizando sobre el futuro derrotero de la filosofía, Edmundo Husserl afirmaba que cualquiera que hubiera de ser la *transformación* de esta aventura humana *no se tratará de abandonar el deseo de convertirla en ciencia rigurosa*. Esta profecía asume en sus palabras la significación de una batalla por librar, que po-

dría concretarse en estos términos: hay que salirles al paso, a como dé lugar, a todos aquellos que pretenden hacer de la filosofía otra cosa que no sea una ciencia rigurosa. En la época en que escribió su artículo, se contraponía de una manera tajante filosofía como ciencia y filosofía como *Weltanschauung*, como cosmovisión o concepción del mundo. Si el romanticismo se había atrevido por vez primera a debilitar y falsificar la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, la tendencia a definir más concretamente estos productos de adulteración ya habían adquirido, con cerca de un siglo de esfuerzos, la suficiente definición para especificarse claramente como aspiraciones a una concepción del mundo. La filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía como *Weltanschauung* componen para Husserl los dos extremos del arco en que puede tenderse una definición de la filosofía.

Todo individuo sufre de una necesidad metafísica: está en la obligación, en el imperativo categórico de hacerse una idea personal del mundo y de sus relaciones con él. El decantado de tal necesidad sería una filosofía de la *Weltanschauung*. Esta concepción se ha visto luego que no es estrictamente personal, sino típi-

ca o caracterológica, o para decirlo con palabras de Carlos Jaspers: *las concepciones del mundo reparten a los hombres en familias caracterológicamente definidas.* Al tenor de mi carácter así es, o será, mi concepción del mundo.

Podemos reconocer como válida la idea de que en el hombre hay una indesarraigable sed de *concepción del mundo* pero que tal avidez liquide las pretensiones de una filosofía como ciencia, que la venga a substituir con ventajas y sin residuos, es otro asunto. Husserl se enfrenta a los que afirman que la filosofía como concepción del mundo *no significa abandonar la idea de ciencia rigurosa.* Primero en el sentido de que tal filosofía echaría mano de los resultados de la filosofía como ciencia rigurosa, los pondría a su servicio, y segundo que esa filosofía utilizaría también la historia de la filosofía en lo que ésta tiene de valioso, de aportación cultural no científica pero capaz de satisfacer las apetencias emotivas de todo ser humano.

¿Qué gana la filosofía como concepción del mundo al pretender asimilar los resultados de la filosofía como ciencia rigurosa? Más honesto, más de acuerdo con las reglas de un juego limpio, le parece a Husserl que es cortar todas las amarras de compromiso, consejo que dirige no

desde luego a los partidarios de una filosofía como *Weltanschauung*, sino a los que propugnan y cultivan la filosofía como ciencia rigurosa. Esta filosofía debe combatir, oponerse, polemizar infatigablemente con la filosofía como concepción del mundo sin la menor concesión o intento de eclecticismo. *Hay que oponerse a la aspiración práctica hacia una Weltanschauung y con plena conciencia alejarse de ella.* No hay compromiso posible entre la filosofía como ciencia y como sabiduría. ¿Por qué como sabiduría? ¿A qué viene este nuevo término de contraposición?

Si se mira más de cerca la idea de una filosofía como ciencia pronto se cae en la cuenta de que entraña, por ser ciencia más quizás que por ser filosofía, la exigencia de llevar a cabo un trabajo impersonal, colectivo, acumulativo, progresivo, a diferencia de la sabiduría que es siempre interpersonal, persuasiva de tú a yo, apelación de transferencia como el tratamiento psicoanalítico o las prácticas del Budismo Zen. *A la filosofía de la concepción del mundo hay que considerarla como cumplimiento o realización de la personalidad particular, mientras que la ciencia consiste en llevar a cabo un trabajo colectivo de generaciones de investigadores.*

La filosofía como ciencia y la filosofía como sabiduría se oponen, pues, en todos sus términos, y nada bueno ganaremos mezclando sus aguas o pretendiendo que se cambien auxilios mutuos. En este punto, como siempre, Husserl es rotundamente tajante: *La filosofía, como la ciencia, no tiene necesidad de la sabiduría de sus colaboradores, sino de sus dones teóricos. Su contribución* (la de la ciencia) *hace crecer un tesoro de verdades eternas que ha de constituir una bendición para la humanidad.* La filosofía como *Weltanschauung,* por el contrario, enseña a la manera de la sabiduría: de persona a persona. Una persona se endereza en sabiduría a la transformación de otra persona con la que está ligada por vínculos emotivos.

Siempre se ha tropezado con la dificultad de enseñar la filosofía, y Kant declaraba que, en definitiva, no se puede enseñar la filosofía sino a filosofar. Tal es el resultado, comenta Husserl, de la condición no científica de la filosofía. Si fuera ciencia se podría enseñar, transmitir sus enseñanzas y no conjurarlas, hacerlas brotar en una comunicación de tipo personal, tal y como surgen las normas de la sabiduría. Cuando la filosofía pueda enseñarse habrá entrado *por el seguro camino de una ciencia.*

Pero a más de los argumentos sobre la estructura personalista, o para decirlo con una expresión de Martín Buber, de su condición *entre* personal, situada *entre* los términos de la relación, la filosofía como sabiduría entraña otra exigencia que la vuelve a contraponer a la ciencia de una manera muy contundente. La sabiduría, cualquiera que sea, está movida por cierta urgencia, la ciencia no. En definitiva: tenemos que ser sabios antes de que se acabe nuestra vida, pues después de perdida ésta no nos serviría ya para nada. En cierto sentido se puede afirmar que no puede haber sabio muerto, que la sabiduría, en el caso extremo, debe advenir en el momento último de la vida, pero todavía dentro de la vida, y la existencia humana es de corta, de cortísima duración pese a que se haya alargado por la aplicación de la ciencia. En comparación con la vida de la tierra, o del cosmos, la vida humana es más que efímera, se extiende en un infinitesimal lapso de duración. La sabiduría no echa en el olvido este dato radical de la condición humana, la preside una perentoria urgencia de ayudar, de salvar dentro de esos mínimos términos de duración de la existencia humana. A la ciencia le tiene sin cuidado tal lapso de tiempo. No

atiende al individuo, es obra colectiva, impersonal, su tiempo es el tiempo del mundo o por lo menos de toda la especie humana y no de un individuo en particular por años y años que viviera, por longevo que fuera. *Los que quieren tener su sistema* —dice Husserl con un matiz de ironía—, *y ello oportunamente para poder vivir conforme a él, no están llamados a realizar la tarea de una filosofía como ciencia rigurosa.* A los que sienten que la vida es urgencia, que sólo vivimos una vez, como subrayaba Nietzsche, que hay que hacer algo para *salvarnos* antes de que la muerte nos trague sin remisión, que hay que curarnos de la *neurosis* para poder vivir, como recomendaría un psicoanalista, o acceder al *satori* como propugnaría un Budista Zen, mal haríamos en considerarlos como posibles obreros de la edificación de una ciencia rigurosa. Pero a gentes como Bertrand Russell, a quienes interesa más *la constelación de Andrómaca que el imperio de Gengis Kahn,* hay que acercarse si se quiere conocer individuos que harían algo por edificar a la filosofía como ciencia rigurosa.

Con esto nos aproximamos al tercer rasgo que distingue a la filosofía como ciencia, de la filosofía como sabiduría, a saber: la condición

histórica de la segunda y antihistórica de la primera. No sé a quien se le ocurrió acuñar con envidiable precisión la idea de que la historia es una *evolución vertiginosa*. Confrontado con nuestro pasado biológico, nuestro pasado histórico es una *lamelle plus que mince*, una laminilla de oro volador en contraste con la altura de una montaña. Biológicamente arrastramos un pasado *millonario*, históricamente somos siempre jóvenes pese a los milenios. El historicismo se hizo fuerte en la convicción de que el hombre debe más a la historia que a la evolución, pero a la larga muestra muy pocas razones para creer en él. Como no podía ser menos, la filosofía fue una de las víctimas predilectas del historicismo. *Si hay algo consistente es la historia de la filosofía.* La filosofía, como hemos visto, *s'effritte*, se desmorona si se la toma entre las manazas de la ciencia, pero entre los frágiles dedos de la musa de la historia parece poder sobrevivir y salvarse, como pastel bien manejado por alguna dama de antaño. El historicismo fue esta pastelera providente que en algún momento hizo mecerse en la ilusión de que podía ser rescatada no como ciencia sino por sus alamares o arabescos históricos, por las grecas que había trazado en su corta vida de milenios. Esta sensibilidad de pastelería, de *pattisserie*, no

es muy del agrado de Husserl, que se inscribe resueltamente contra los que quieren ver en la historia la salvación de la filosofía.

Entre la historia de la filosofía y la historia de la ciencia hay más diferencias que afinidades. La historia de la ciencia es la historia de caducidades sin remedio, la historia de la filosofía una especie de *eterno retorno* de lo idéntico. Van y vienen teorías científicas, pero la teoría filosófica de la sustancia y del accidente persiste como un prejuicio muy arraigado en la mente humana. Las teorías de la ciencia se parecen más a lo consciente que a lo inconsciente, mientras que las ideas filosóficas semejan más bien arquetipos de un *ello,* hondamente anclado en el tiempo, o más allá del tiempo, como pensaba Freud. Una teoría científica dura poco, envejece, es como la moda que en pocos años, o meses, deja de estar vigente y descubre su irremediable inutilidad, en tanto que una filosofía parece dormir, estar más allá de lo movedizo y normarse conforme a un reloj que progresa muy lenta, muy pachorramente. Una filosofía configura a las cosas en su profundidad, no la altera lo superficial y mudadizo; el hombre abre los ojos de su sentido común y ve el mundo conforme a Aristóteles, aunque su razón esté entrenada a pensar conforme a

Einstein. La filosofía se instala en un nivel de la realidad que las teorías científicas no alcanzan. Envejecen las ideas científicas y son substituidas por otras, las ideas filosóficas gozan de la ventaja de un reverdecer generacional: cada nueva hornada de hombres cae entre las mallas de filosofías que vienen desde muy lejos. Olvidamos, ignoramos, nunca sabremos cuáles eran las ideas científicas de hace apenas veinte años, pero sabemos, descubrimos casi sin esfuerzo cuáles eran las ideas filosóficas de hace dos mil y que han pasado de siglo en siglo. Somos contemporáneos filosóficos de los griegos y nos distanciamos científicamente de los victorianos positivistas, como si mediaran miles de años. Quien no medita seriamente en todo esto, difícilmente comprenderá el prestigio del historicismo. Pero como toda medalla, ésta tiene su reverso. La ciencia, tan alterable por la moda en sus teorías, tan efímera, se desentiende de su historia y toma un *recul* que le permite juzgar desde el principio de los siglos hasta el final de los mismos. En definitiva: históricamente estamos distanciados de nuestros ancestros los monos, pero biológica y psicológicamente no estamos tan alejados como parece.

Ciertamente que tenemos necesidad de la historia, dice Husserl, pero en realidad no ati-

namos a ver en qué sentido tenemos necesidad de ella. Para la constitución de una ciencia filosófica rigurosa, ¿en qué puede ayudarnos la historia? Lejos de ayudarnos más bien nos entorpece, pues nos impone sus *ídolos*: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, etc. Si la filosofía como ciencia rigurosa quiere ir a las *cosas* mismas, y no consultar con personas como pediría una sabiduría, tal tropiezo con los héroes de la tradición filosófica es un escollo, una trampa, una tentación a pasarse a la filosofía como sabiduría. Lo mejor, por ello, es declarar que en nuestra tarea de edificar una filosofía científica hay que hacer tabla rasa de todo lo tradicional. Y tal es la idea de Husserl: *No podemos conceder valor de comienzo radical a nada tradicional y ningún hombre, por grande que sea, nos debe encandilar, sino que buscamos los comienzos dejándonos guiar por los problemas y las exigencias que surgen de los problemas.*

En la historia de la filosofía no podemos atribuir a los filósofos más valor que a los problemas que plantean y mucho menos como quisiera el historiador, a las circunstancias particularísimas, irrepetibles, personales en que se los han planteado. El historiador de la filosofía, conforme a estas ideas de Husserl, se parece a

los niños que quieren que un cuento se repita siempre con todos sus pelos y señales, que impulsados por una *obsesión de repetición,* más tarde olvidada por el adulto, sólo reconocen una historia si se reitera como fue y no en cuanto a su *esencia,* en resumen, en una palabra. *No nos hacemos filósofos estudiando las filosofías,* les replica Husserl a los historiadores. No ganamos nada escrutando un pensamiento en todos sus meandros, siguiéndolo en todas sus insignificancias y detalles. *El impulso filosófico no debe nacer de las filosofías sino de las cosas y de los problemas.*

El historiador de la filosofía termina en filólogo. O a la inversa: el filólogo es un historiador de la filosofía. Las *palabras* del filósofo, como si fueran las de un padre, no le dejan ver las *cosas* y los *problemas.* Son voces de autoridad y de imposición: una mala traducción es un pecado, una alteración; una interpretación, un delito. Con filólogos no se puede hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. Podría ponerse en las facultades científicas de filosofía esta advertencia: No entre aquí quien se desviva por la filología.

Las consideraciones finales de Edmundo Husserl vuelven sobre su idea inicial para remacharla y hacerla más convincente después de

todo lo dicho: *En la medida en que se subraya de modo abrupto el carácter no científico de toda filosofía anterior, surge el problema de saber si la filosofía tendrá todavía a bien atenerse a su propósito inicial de convertirse en una ciencia rigurosa: si puede y debe serlo.* Que pueda, no le cabe a Husserl la menor duda y que deba, mucho menos. Pero desgajada de la obra del pensador alemán, la cuestión puede ser vista en su más completa objetividad.

Llamará la atención, a un lector cuidadoso de nuestras líneas, que al hablar de la *reforma* que propone Husserl no nos hayamos ocupado de subrayar, ante todo, cuál es, en qué consistía su propia aportación a la filosofía científica. Edmundo Husserl es conocido como el creador del método fenomenológico. ¿Por qué no hemos hablado para nada de fenomenología? ¿Es legítimo glosar las ideas de Husserl fuera completamente de las perspectivas de la fenomenología? A nuestro parecer, sí. Su alegato en favor de la filosofía como ciencia nada tiene que ver con la fenomenología y nada nos aburriría tanto como seguir estas ideas de nuestro artículo en el contexto de un estudio sobre Husserl y la fenomenología. Las tomamos tal y como se dan, independientemente de que sean líneas del creador de un método que muchos

estiman, y otros, desestiman y entregan sin misericordia a los *historiadores*, que se apasionan *por lo que no está de moda*.

Para no ser injustos registraremos, a modo de reliquia, que Husserl, en este mismo artículo, insistía en que no había que confundir las *cosas* y los *problemas* con los *hechos* de que habla el positivista, que *hay ideas* y que *el adelanto más grande que ha realizado nuestra época es la aprehensión fenomenológica de la esencia*. Con estos *descubrimientos* pensaba tener en la mano la palanca que le permitiría edificar, levantar, la fábrica científica de la filosofía.

Las ideas de Edmundo Husserl sobre la filosofía como ciencia son, podemos decirlo así, ideas clásicas. Deslindan, como si se tratara de un hecho objetivo, los contornos de una definición científica de la filosofía que encuentra su cumplimiento en cualquier otra construcción del mismo estilo.

2

WITTGENSTEIN Y LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA

Hace algún tiempo me preocupaba este problema: ¿es verdad que la filosofía sajona ha experimentado, en lo que va del siglo, una re-

volución incomparablemente más profunda y positiva que la que se dio a pregonar con tanta inelegancia cuanto mentira la filosofía continental europea? Por lo que toca a esta última no creo que nadie se atreva, en nuestros días, a calificar su camino de progresista, a no ser que se entienda por esto el derrotero hacia su disolución cada vez más aceleradamente recorrido. Véanse los últimos artículos de Sartre y los últimos libros de Heidegger y Jaspers. A esta filosofía la encontramos hoy en postración de moribunda y hasta con muertos ya legalmente inscritos en actas de defunción, como es el caso de don José Ortega y Gasset, o muerta en vida como en el caso de Xavier Zubiri, y a punto de extinguirse por inanición, aburrimiento y esterilidad. En cambio la filosofía sajona ¿está en nuestros días sana y floreciente? Me dediqué a *curiosear* obras sajonas de filosofía y he llegado a la desconsoladora conclusión de que esta filosofía está tan en crisis como la continental europea. Tal es lo que me propongo comunicar a los lectores en este ensayo sobre la filosofía del vienés Ludwig Wittgenstein. Con esta investigación me propongo ilustrar el tema, tan conocido entre nosotros, de *la crisis de la filosofía*. Se tratará de un ensayo cuyo héroe principal, aunque oculto, se llamará el Dr. José

Gaos, pues creo que podré abonar buenas razones para considerar que integra con el vienés una estirpe. Mi ensayo será el álbum, por decirlo así, de esta familia en que la filosofía se ha convertido en una verdadera *maladie jusqu'a la mort.*

La *decepción* que produce la filosofía es de índole dual: subjetiva y objetiva. Subjetiva en cuanto no logra integrar una personalidad sino que la deshace e inutiliza. Objetivamente, en cuanto que el saber filosófico no puede equipararse en valor al que nos procuran las ciencias. Con Wittgenstein analizaremos este segundo aspecto de la cuestión. Para nuestro autor la filosofía viene a ser un comentario siempre superfluo de lo que hacen las ciencias naturales, el comentario inútil de un aficionado, de un curioso impertinente, de un mirón: la exclamación patética de un lego metido a un laboratorio. Creo que por ello alguien recomendaba, con muy buen sentido, que se pusiera en las facultades de ciencia un letrerillo que rezara así: no se admiten filósofos. En el ámbito de las ciencias las preguntas, los problemas que suscita el filósofo, suenan a entrevista periodística, superficial, demagógica, perecedera, escandalosa, desencaminada y de mal gusto. La filosofía, según Wittgenstein, no tendría por

función recoger tales informaciones superfluas sino precisamente desautorizarlas. El filósofo regenerado habría comprendido su inutilidad y se dedicaría a expulsar de los *sets* en que se fabrica la ciencia a los periodistas curiosos, a los filósofos a la vieja usanza. La filosofía novísima tendría como tarea atajar los ímpetus que nos impulsan a querer preguntar algo más de lo que nos dicen las proposiciones en que se formula la ciencia natural. El hombre tendría que aprender a decir lo que legítimamente se puede decir y como la metafísica no se puede decir, aprender a callar. Hablar con sentido o no hablar. Expresar, manifestar, es otro cuento.

Estas ideas de Ludwig Wittgenstein no son lo que diríamos *nuevas* u *originales,* pero su autor no se propone recomendarlas por su condición novedosa sino por su capacidad de derrotar cualquier ilusión que todavía pudiéramos hacernos respecto del valor o utilidad de la filosofía. Son a manera de recordatorios que un enfermo se hace en momentos de valentía acerca de la gravedad de sus males. No son ideas destinadas a sorprender, no se trata de una *enseñanza* sino de una *confirmación.* Y Wittgenstein añade que procurarán *regocijo* o gusto. Pero encontrar regocijo en estos pensamientos nihilistas aunque nos confirmen en lo

que ya de antemano nos habíamos dado a pensar no deja de sonar a ironía o regodeo en la destrucción, por lo que los libros de Wittgenstein son un documento precioso para ilustrar la tónica conforme a la cual se puede vivir la crisis de la filosofía en nuestros días.

Hay que tener, obviamente, una idea bastante clara y precisa de lo que es la filosofía, o por lo menos de sus pretensiones, para medir el alcance o grado en que un pensamiento como el de Ludwig Wittgenstein la pone en crisis, la alcanza, atenta contra su vida. Si no se tiene tal idea las palabras de Wittgenstein podrán pasar como exclamaciones sin autoridad ni sentido.

Lo que fascina de este pensador es su estilo, no sólo en cuanto a sus sobrios quilates literarios, estilo de contención, rigor, precisión y acribia, estilo en que se combina lo mejor que tiene Husserl con lo excelente de Heidegger, sino lo que podría llamarse su estilo moral, el *pathos* de autenticidad con que habla de los problemas de la filosofía.

Antes de entrar a la filosofía, Ludwig Wittgenstein estaba ya convencido de la nadería de todos sus esfuerzos. *Lo que importa,* decía Lenin, *no es buscar la verdad, sino haber dado con ella.* Pues tampoco esto importa mucho, le

hubiera replicado Wittgenstein. No ponía en duda que se pudiera llegar a una solución, en principio, de los grandes problemas filosóficos, pero no ponía muchas esperanzas, no ponía ninguna, sería más exacto decir, en los efectos saludables de tal solución. Antes y después de resueltos los grandes enigmas de la filosofía todo se quedaría igual en el hombre. Esto en cuanto al *pathos*.

En cuanto al tema, sus reflexiones capitales versan acerca de la naturaleza de la *proposición lógica*, verdadero logogrifo sobre el que pasa como sobre ascuas la mayoría de los autores. *El lugar de la verdad está en el juicio*. En esto estamos de acuerdo desde Aristóteles. La proposición es a manera de cuadro que reproduce en sus articulaciones las articulaciones mismas de las cosas. Como en la imagen de un espejo, así, en el juicio, la realidad espejea con todos sus pelos y señales. Pero ¿cómo debe estar constituida la proposición lógica para ser efectivamente un buen espejo? Sólo el maestro de Wittgenstein, Bertrand Russell, ha dicho con humor algunas paradójicas cosas respecto de su condición indispensable. La proposición lógica tiene que ser verdadera *en virtud, ante todo, de su forma*. Ha de ser un buen espejo, una luna veneciana y no un cristal de carretones.

Pero pretender que sabemos algo preciso respecto a tal cualidad del espejo sería engañarse. Wittgenstein le aconsejó a Russell que atendiera en su definición de la proposición lógica a su condición tautológica. Pero ¿qué es una tautología? Siguiendo con nuestra imagen diríamos que el espejo en que se refleja el mundo tendría que ser siempre de la misma hechura, igual a sí mismo, inalterable, idéntico a sí mismo.

Aunque no sabemos qué es en esencia la proposición que llamamos lógica, la proposición que es asidero de la verdad, podemos decir sobre ella muchas otras cosas. Y el TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS, primera obra de Wittgenstein, está atiborrado, podríamos decir así, de sutilidades acerca de la composición de la proposición lógica.

Si pudiéramos definir con exactitud cuándo una proposición es lógica, cuándo es un buen espejo, podríamos a la vez señalar al filósofo una tarea precisa: cuidar de que toda proposición que se presente cumpla con las condiciones de la lógica y rechazar, como lunas adulteradas, todas aquellas que vulneren esas condiciones. La filosofía consistiría en una *actividad,* no en una doctrina, residiría en una

labor de control o revisión de las proposiciones y no en su fabricación o confección. El filósofo sería el *policía,* el *revisor* de las proposiciones con sentido. Toda proposición sin sentido sería implacablemente rechazada. Como resultado toda la llamada filosofía clásica iría a parar al cajón de los desperdicios, de los vidrios rotos, de los espejos turbios, inservibles y fraudulentos.

A tenor de esta idea de la filosofía como *actividad,* se le presentarían al discípulo proposiciones de la ciencia natural y se le haría ver que todo lo que, a más de lo que significan, se quisiera decir sobre ellas, carece de sentido, es un extravío. Generalmente se piensa que cuando el científico dice su última palabra, el filósofo empezaría a decir la suya. Pues no hay tal. Lo que entonces sería legítimo sería cerrar la boca, no darse a discursear más allá de la proposición lógicamente controlada. Cabría, en todo caso, alzar los hombros, sonreír, salirse de la habitación o mascullar una protesta, pero palabras y afirmaciones estarían ya de más. Ludwig Wittgenstein reduce la metafísica a un gesto de protesta frente a la ciencia. Cuando el científico nos tiende su proposición no cabría la réplica verbal, lo más sincero en cuanto a rechazo sería darle con un bastón en la cabeza

alejándose indiferente. Tal sería la única respuesta de la sabiduría a la intransigencia de la lógica.

Es claro que el discípulo no creería nunca que le estamos enseñando filosofía al ponerlo en el trance de callarse cada vez que quisiera añadir algo más a lo que dicen las ciencias, pero para Wittgenstein ésta sería la única manera auténtica de enseñar la filosofía. Aprender a callar, en esto se resumiría la lección. Los estudiantes de filosofía sufren de la necesidad de *añadir algo* y mostrarles la inutilidad de sus discursos compondría el sentido de esta *curación*. Pues con Wittgenstein la enseñanza de la filosofía tiene mucha semejanza con una terapéutica, es un método de liberación, de desilusión, de salvación. Matar al orador que en potencia hay en cada uno de nosotros sería una de sus excelencias. No dispararse al desgaste de la energía vital en empresas descabelladas como hacer metafísica, podría ser otro de sus méritos. Y despoblar las facultades de filosofía de candidatos a la verborrea sería el tercero y meritísimo de sus efectos. Por tanto: el sentido de la filosofía como *actividad* consistiría en negarse como *doctrina*, en estar vigilando que las presuntas proposiciones que en la mente del discípulo se darían a integrar un *sistema*, como

la *racionalización* de un neurótico que integra su cuadro clínico, se vayan desmoronando conforme nacen, se vayan corroyendo por su manifiesto sinsentido. El profesor de filosofía se divertiría en pinchar todas las pompas de jabón metafísico que el neófito aspiraría a recoger ordenadas conforme a sus antojos en una *tesis*.

Hasta aquí, lo que Ludwig Wittgenstein parece enseñarnos es que la filosofía pugna con la lógica, que la lógica la refuta por conocer las condiciones que deben llenar los juicios efectivamene lógicos. Ante el tribunal de la lógica los filósofos, con todas las obras que llenan la historia de la filosofía, serían condenados. Pero no ha parado aquí la cosa. En su segundo y último libro, inédito durante su vida, INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, vuelve a la carga.

A mi entender, lo que en este libro se alcanza de esencial puede resumirse en esta cita: *Mi gran descubrimiento es enseñar que la filosofía se puede interrumpir cuando me dé la gana*. A los que no saben nada de filosofía la fórmula no les dirá nada, pero los que han sido sus rehenes o prisioneros medirán de inmediato la importancia y trascendencia de su *descubrimiento*. Wittgenstein pretende haber sorprendido el momento y el lugar en que surge la enfermiza proposición filosófica y desarmarla

con su análisis. De tales ruinas no puede surgir un sistema, ni siquiera como divertimiento, son ruinas *inedificables,* puros desechos. ¡Poder librarse de la filosofía! ¿No se la había concebido siempre como una condena irrevocable? *Mi filosofía enseña a la mosca la salida del frasco,* concreta gráficamente Ludwig Wittgenstein.

Desde la época en que Kant, con su CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA, había intentado mostrar el *origen* ilegítimo de la metafísica, no se había vuelto a plantear el problema con tanta agudeza y sentido crítico como en nuestros días lo ha hecho Ludwig Wittgenstein. El *origen* de la metafísica está *oculto* y no es fácil atinar con sus fuentes, descubrir la ilegitimidad de su partida de nacimiento. Es muy fácil quitarse de encima la metafísica con imprecaciones de carretero de la ciencia, ocupación predilecta de los positivistas, pero rastrear con agudeza sus verdaderas raíces, sorprenderla en su *status nascens* no es cualquier cosa, requiere un raro talento de análisis. Wittgenstein, al igual que Kant, figuran en el apartado, muy poco poblado, de estos exploradores o terapeutas sutiles del origen de la metafísica.

La condenación de la metafísica a nombre de la proposición lógica con sentido ejecuta

una operación que en la madurez le parecería a Wittgenstein poco legitimable. El lenguaje de la lógica figuraba como una lengua racional y última, que refutaba las pretensiones de las lenguas comunes y corrientes. Buscamos en nuestro lenguaje cotidiano un núcleo lógico y nos da por pensar que juntando todos los elementos lógicos integraríamos una lengua mucho mejor hecha, racional, normativa, paradigmática. Pero ¿existe tal lenguaje? ¿La lógica es la norma de nuestro lenguaje cotidiano? En sus reflexiones finales Ludwig Wittgenstein se encarniza contra este punto de vista. *Nada aborrecemos más que los errores que hemos abandonado,* decía Goethe. En sus INVESTIGACIONES, Wittgenstein muestra por momentos una verdadera saña u ojeriza en contra de la lógica. *¿Por qué la lógica nos parece sublime?,* ¿por qué *nimbamos al pensamiento con un halo de santidad?* Así como la lógica, en la obra de su juventud, acababa con las pretensiones de la filosofía, así ahora, una reflexión sobre el lenguaje acaba con las pretensiones de la lógica. Y volvemos al principio: aun dando con la verdad —la lógica—, ésta no es tan importante.

La instancia condenatoria de la lógica no puede ser obviamente para Ludwig Wittgenstein la filosofía, pues como hemos visto las cosas

suceden más bien a la inversa. El positivismo lógico se hizo fuerte en esta afirmación. Hans Reichenbach ha formulado en su libro LA FILOSOFÍA CIENTÍFICA, un deslinde entre *especulación y ciencia filosófica* que puede ser considerado como clásico. De las filosofías sólo quedaría en pie lo que la lógica matemática rescata como un discurso coherente. Todo lo demás, y todo lo demás son las nueve décimas partes, habría que entregarlo a los *psicoanalistas.* La filosofía es un amasijo de datos dignos de ser estudiados por un psicoanalista y un núcleo pequeñísimo de ciencia que la lógica acoge en su seno. ¡Menuda tarea para los analistas! Uno se imagina la exposición del sistema de Hegel coordinando sus proposiciones con las etapas de la sexualidad infantil.

Si nos propusiéramos explicar, conforme al positivismo lógico, el origen de la filosofía especulativa, la explicación sería más o menos ésta: los filósofos, desde el principio de la historia de la filosofía, se han dado a plantear problemas o perplejidades. Los problemas que se han suscitado en el ámbito de la filosofía han sido incomparablemente más numerosos que los recursos lógicos para dar cuenta de ellos. En otras palabras: al impulso problemático no le ha acompañado siempre una lógica adecuada.

Problemas de varón han querido ser resueltos con lógica de niños. Por ello es posible rastrear en los sistemas especulativos una gran cantidad de racionalizaciones pueriles y por ello también el psicoanalista está invitado a decir su palabra en estos asuntos. La lógica es la esencia de la filosofía científica. Lo que pasa por la criba de la lógica se salva para la ciencia, lo demás es *error* cuyo estudio compete a la psicología.

Ludwig Wittgenstein aportó con la obra de su juventud, el TRACTATUS, una seria contribución a la estructuración del positivismo lógico. De lo que hemos dicho antes sobre la actividad controladora del filósofo podría sacarse una correspondencia puntual de sus ideas con las del positivismo lógico. Pero la carrera de Wittgenstein ha ido más adelante y al final de su vida, su pensamiento se movía en otra dirección que más bien contraría las ilusiones y certidumbres del positivismo lógico.

Por lo pronto el lenguaje lógico queda despojado de su posición privilegiada. Traducir algo a términos lógicos parecería ser la finalidad de toda traducción, su expresión verdadera. Pero no es así. Traducir no es más que pasar de un lenguaje imperfecto a otro lenguaje también imperfecto las proposiciones del primero. La lógica no *perfecciona* lo que se dice mal e inexacta-

mente en el lenguaje cotidiano. No hay tránsito a la lógica como a un lenguaje superior. Si se traduce algo se pierde y algo se gana. Como en cualquier otra traducción. Lo que está bien dicho al nivel de la lengua de cada día, la lógica no podría decirlo mejor, no tendría ningún sentido su corrección y perfeccionamiento. La lógica pretende sublimar o montarse sobre el lenguaje cotidiano a nombre de la precisión. No se conforma con preguntar, *¿qué hora es?*, sino que quiere una respuesta de reloj de observatorio o de laboratorio. En el mercado quisiera que le pesaran un kilo de patatas con balanza de precisión. Y en esto, en su *ideal,* reside su sinsentido. Como el de la filosofía. Si en su obra de juventud nos decía Wittgenstein: *desconfiad de la filosofía a nombre de la lógica,* ahora nos añade: *desconfiad de la lógica a nombre del lenguaje coitdiano.*

Nietzsche decía de Wagner que *se había desmayado ante el crucifijo,* después de haber sido el desmoronador de los mitos, el revolucionario e iconoclasta de las costumbres. Lo mismo dice Bertrand Russell de su discípulo Ludwig Wittgenstein: *al final de su vida se ha desmayado ante las exigencias de la lengua cotidiana.* Sigamos con el cuento.

Las conclusiones a que llegaba Wittgenstein

en la primera parte de su vida podrían resumirse en esta proposición de su TRACTATUS: *Siempre que alguien quisiera decir algo metafísico hacerle ver que no ha dado ningún significado a ciertos signos de sus proposiciones* (6.53). En la proposición metafísica hay huecos que no corresponden a nada. Si digo: *el tiempo es la medida de lo contingente*, se me haría entender que el tiempo puede ser unidad de medida y darme también ejemplos del empleo de la palabra contingente, pero la combinación de ambos significados carece de sentido. Si digo: *la libertad es el abismo de la vida*, me pueden mostrar que cada una de estas palabras, tomadas aisladamente, tiene sentido pero que en su combinación lo pierden todo. La metafísica se daría a construir proposiciones cuyos elementos tienen significado pero no su edificación. Es un juego de palabras, una combinación puramente verbal. El secreto u origen de la metafísica reside en la tendencia a formar proposiciones a espaldas del uso de las palabras. La metafísica construye sus obras con el lenguaje en ocio, cuando está sin trabajar. En cambio el habla cotidiana combina siempre de acuerdo con los usos, o sea, con el lenguaje en movimiento.

Bergson afirmaba que el lenguaje está tallado o recortado a la medida de la acción y que

cuando se le aplica a objetos que no son "prácticos" resulta una especie de red con la que se quisiera recoger el agua. Para Wittgenstein las cosas ocurren de la misma manera: el lenguaje cotidiano combina conforme a sus usos las palabras y, en su nivel, las proposiciones que forma tienen un sentido perfecto. La lógica no puede corregir lo que en sí mismo no tiene nada que ser corregido. Sería tanto como decir que para corregir las imperfecciones del alemán habría que hablar en francés. Esta empresa sin sentido equivaldría a convertir a la lógica en norma de los lenguajes histórica y socialmente dados. No. La metafísica tiene otro origen y no hay que buscarlo en su *decalage* frente a la proposición lógica. No es necesario elevarse hasta la lógica para ver surgir a la metafísica. Ya en el nivel del lenguaje cotidiano está albergada la posibilidad de la metafísica. En cuanto este lenguaje se le utiliza para decir operaciones que no operan nada en el uso común y corriente, la filosofía asoma la cabeza. Del ocio de la lengua ha surgido y sigue brotando la metafísica.

La filosofía es una lucha en contra del embrujamiento que hace sufrir el lenguaje a nuestro entendimiento, dice Wittgenstein en sus INVESTIGACIONES. El lenguaje nos está constante-

mente solicitando hacia una sabiduría aparentemente engañosa. En cuanto los usos nos fallan comenzamos a construir combinaciones de palabras que no expresan ya nada.

Este embrujamiento tiene sus raíces en el supuesto de que las palabras reciben su significación del espíritu. Siempre nos representamos los signos como trazos muertos que cobrarían vida en cuanto el espíritu se pusiera a soplar en ellos. Si escribimos una proposición, el pensamiento se reduce por lo pronto a una serie de manchitas negras. En sí, se dice, no significan nada estas manchitas. Si las ve un gato o un niño no le dicen nada. ¿Por qué? Porque el espíritu del gato o del niño no las animan. El gato y el niño carecen de ese espíritu animador que el hombre maduro por lo visto posee y almacena. Planteadas así las cosas todo asume caracteres de prodigio. Nos da por pensar que el aparato psíquico capaz de animar las manchitas tiene que ser algo muy complejo y sutil, pues sólo así alcanzamos a pensar que realizaría lo que creemos tiene que realizar. El espíritu sería un mecanismo complicadísimo y en la complicación de un tratado de fisiología del sistema nervioso creemos ver una comprobación de su efectiva sutileza y dificultad de construcción.

Desde que la filosofía inició su lucha contra la Escolástica, se le ha impuesto la obligación de reducir lo más posible las nociones o ideas con que opera. En la metafísica tradicional no hay ahorro de las nociones. Para cada problema que se presenta se inventan nuevas palabras o se postulan nuevas hipótesis. Occam creó la célebre expresión: *no hay que multiplicar los entes salvo necesidad imperiosa*, y en su honor se habla de la *navaja de Occam*. No se trata, contra lo que a primera vista parece, de una simple divisa estilística bien acuñada y feliz, sino de un verdadero método en filosofía. Avenarius formuló a fines del siglo pasado el principio de una *economía del pensar*, o sea, que definió el pensamiento como un estado que soporta mal alteraciones o cambios y que reduce, con el menor gasto posible de energía, toda novedad a lo ya conocido. El verdadero método en la filosofía es, en su parecer, el de eliminación. Hay que echar mucho por la borda. La filosofía aterra al principiante y al especializado por el enorme e inútil gasto de energía. La filosofía no se ha constituido en ciencia económica sino que dilapida y lanza a los cuatro vientos ideas y nociones sin cuidarse de reducirlas a principios que ahorrarían muchas de ellas. Nunca hay que olvidarse, cuando se hace fi-

losofía, de la navaja de Occam y del principio de la economía del pensamiento de Avenarius. Y en el asunto que nos ocupa los hemos de ver operar con toda conciencia por parte de Ludwig Wittgenstein. La metafísica "mira mucho; ve cosas que no hay".

Nuestro problema consiste en explicar cómo es que las palabras adquieren un significado. Se nos presentan por lo pronto como *manchitas negras* que no dicen nada. Hay que añadirles *algo* para que adquieran vida y el añadido consiste en conectarlas o enchufarlas a la toma de corriente eléctrica que está representada por el espíritu o el alma del hombre maduro. Ni el gato, ni el niño estarían dotados de esta prodigiosa batería capaz de infundir vida a los signos. Pero siguiendo nuestras prescripciones de economía o de barbería a lo Occam más bien que añadir hay que suprimir. No necesitamos postular o hacer la hipótesis de una fuente de energía significativa o de sentido que emanaría de la batería cerebral. Si analizamos la situación con menos precipitación se nos hará claro que tal suposición es inútil. A la luz del sol pretendemos alumbrar las cosas con una lámpara de bolsillo. El gasto es inútil y por tanto superfluo.

La primera de las adulteraciones consiste en

decir que las palabras no tienen vida antes de que las anime el espíritu. Indudablemente existen palabras muertas, que no me dicen nada, por ejemplo las de una lengua que desconozco o los signos de un simbolismo matemático. Pero esta situación nos revela que nos colocamos en puntos de vista artificiales y extravagantes. Cuando leemos un periódico escrito en español no necesitamos investigar qué haría un extranjero o un niño que están aprendiendo a leer. No es nuestro caso. Nos transportamos a la condición de un extraño para el que las palabras están ociosas, muertas, en vacancia, y nos proponemos el problema de cómo volverlas a la vida. Primero las asesinamos y luego nos preocupa su resurrección. La verdadera situación es más bien la inversa: cuando nos enfrentamos a las palabras, a los artículos de un periódico, las palabras están animadas ya por una significación, nos dicen algo. No han esperado a que les demos esa significación, ya la tienen y están operando conforme a ella. El uso confiere a las palabras su significación, no el espíritu. Viven sin el concurso individual o el aporte energético de nuestro cerebro. La lengua no es un cuerpo muerto que reviviría el alma sino que es un sistema vivísimo de usos, entre cuyas marañas nos deslizamos cuando hablamos de entender las cosas, las ideas,

las ocurrencias, de comprender a nuestros prójimos.

El gran problema que da origen a la filosofía es la posibilidad siempre latente de considerar al lenguaje no en su uso, sino parado, detenido, congelado. De aquí surge la tentación de construir una representación del aparato anímico que dé cuenta de su animación. Antes de que funcionen las palabras se impone con evidencia la necesidad de hacerse una imagen del mecanismo, de la máquina, encargado de hacerlo funcionar. Por ello encuentra natural el filósofo prolongar sus descripciones del lenguaje con el contenido de los libros de fisiología cerebral, pues ha localizado en el cerebro el órgano de la significación y está interesado en que el fisiólogo le dé detalles sobre su funcionamiento. Toda esta construcción, como se ve, es completamente sobrante y debe sucumbir bajo el efecto de la navaja de Occam o del principio de la economía del pensamiento. Así como al empezar nos recomendaba Wittgenstein no añadir nada a las proposiciones de la ciencia natural, ahora nos aconseja no recurrir a la ciencia para solventar un problema filosófico. El llamado a la ciencia se le ha impuesto al filósofo por una descripción defectuosa, poco perspicaz de su material de observación.

¿Qué pensaríamos de un metafísico o de un político que para perfeccionar su conocimiento del uso del rey en el tablero de ajedrez recurriera a la historia de los reyes de Francia o a un tratado de ciencia política y derecho constitucional? Indudablemente, diríamos, tal hombre confunde dos sentidos de la palabra *rey*. Los usos que animan a la figura de madera en el tablero hay que aprenderlos en la práctica y *perfeccionarlos* en los tratados de ajedrez pero no en ensayos de historia o de derecho. Y sin embargo, en esta metafísica incurren hasta los políticos más realistas. Recuerdo que en su libro sobre China, Lombardo Toledano se escandaliza de que se sigan llamando reyes, reinas y peones, a las figuras de ajedrez. Para su conciencia socialista no hay hiato entre su significado en el juego, único legítimo, y un estado ocioso que establece una comunicación equívoca. En cuanto consideramos a las palabras fuera de su uso, surge la metafísica. Y todas sus *profundas paradojas:* cómo es posible que en el país del socialismo se siga hablando de reyes y reinas... cuando se juega al ajedrez. Por eso dice en alguna parte Wittgenstein que todo chiste gramatical se presenta con una profundidad metafísica inevitable. *¿Se trata de un rey legítimo?* ¡Imagínese qué responderíamos a quien nos abordara

así antes de comenzar una partida de ajedrez! El lenguaje nos embruja, nos atonta. El cerebro del político que en este caso pretende animar con su espíritu el uso de la palabra *rey* da origen a desatinos con semblante de profundidad. Pero el uso cotidiano de la palabra nos liberará de las sutilidades significativas del cerebro del político y ello para bien.

Hay un viejo y clásico problema que sin embargo no ha sido nunca aclarado. Se dice que el filósofo, para resolver los problemas que plantea, necesita *saber ciencia.* En nuestro ejemplo: para esclarecer el problema del origen del significado de las palabras tendría que meterse a estudiar fisiología del sistema nervioso. Ya hemos dicho que aquí ronda un peligroso equívoco: para jugar ajedrez conocer al dedillo la historia de los reyes de Francia. Si no se presta atención a lo que realmente quiere la filosofía, apenas iniciado su planteamiento se extravía por atajos de la que nadie ya la rescataría sana y salva. Es claro que quizás se gana más extraviando a un filósofo y dedicándolo a historiador de la realeza o del sistema nervioso que dejándolo como estaba, o sea como filósofo. Pero no discutimos por lo pronto la conveniencia de desaconsejar a cualquiera dedicarse a la filosofía por el método que sea. Atendamos a lo que acabamos de sus-

citar. La filosofía no necesita, tal parece ser la consecuencia general, dedicarse a buscar *explicaciones* de los fenómenos que estudia. Este es asunto de la ciencia. La filosofía vive en el elemento de las *descripciones* y no de las explicaciones. Se propone describir con precisión, con finura, con agudeza, el asunto que trae entre manos y no explicarlo, no postular hipótesis científicas que dieran cuenta de él. Cuando describimos qué significa el sentido de una palabra nos vemos remitidos a hablar del uso de las palabras, del lenguaje en funcionamiento y no estático. Hacer un llamado al aparato psíquico y su composición es una explicación que no tiene nada que hacer aquí. Que no ayuda para nada y que confunde. Es un atajo por el que se va el filósofo que considera a las lenguas en inmovilidad o en vacaciones como dice gráficamente Ludwig Wittgenstein. Para curarse de la metafísica hay que preguntarse constantemente: ¿En qué circunstancias, con qué propósito empleamos tal o cual expresión en la práctica cotidiana? ¿Qué acción acompaña a estas palabras? (Piénsese, por ejemplo, en el saludo). ¿En qué ocasiones se las emplea y para qué? Si pretendemos eliminar el encaje práctico de las palabras, éstas se nos dan a volar y a combinarse en formas sin sentido. La metafísica es una ficción.

gramatical, es dar a las palabras un uso gramatical ficticio. *¿Cuánto gana un peón?, ¿cuánto mide una torre?, ¿cuánto pesa ese caballo?,* son expresiones legítimas en su uso, pero suscitarlas a propósito del juego de ajedrez consiste en crear una gramática ficticia. Las proposiciones están ordenadas conforme a reglas gramaticales pero son reglas ficticias al sacarlas de su ámbito legítimo de uso; es jugar con las palabras cuando están ociosas. *Los problemas filosóficos se resuelven* (o disuelven) *mirando, penetrando en el trabajo de nuestro lenguaje.* O a la inversa: *los problemas filosóficos surgen cuando no entendemos el trabajo de nuestro lenguaje.*

Hay una expresión francesa por desgracia intraducible en su literalidad que da cuenta perfecta de la situación originaria de la fisolofía: *dupe des mots,* quedar atontado, atrapado por las palabras, enajenado. Librarse de su acechanza sería el verdadero método para eliminar a la metafísica. *A las incomprensiones lingüísticas les es peculiar una cualidad: son profundas.* ¿Por qué? No expliquemos. Describamos simplemente: sucede así y así. Un ejemplo: *ser tan sin fundamento y tan sin ser en todo.* El juego o chiste con el ser suena a profundidad.

Intentaremos resumir lo que hasta aquí hemos aprendido de la filosofía de Ludwig Witt-

genstein. Sus investigaciones parecen haberse concentrado desde una fecha muy temprana en el problema de la proposición. En una de sus notas al TRACTATUS lo confiesa paladinamente: *Mi tarea consiste, por entero, en describir la naturaleza de la proposición.* Qué descripción le parecía la más acertada se nos transmite en una de las anécdotas más significativas de su vida. En cierta ocasión le cayó entre manos un croquis o dibujo de magazine en que se explicaba gráficamente un accidente automovilístico. El diagrama venía a substituir la proposición sobre lo que había acontecido. Wittgenstein invirtió los términos. Si un dibujo viene a colocarse en lugar de una proposición, ¿por qué no pensar que una proposición es a su vez un dibujo? Al final de su vida habla en sus INVESTIGACIONES de que una imagen —por ejemplo, de un alma en el purgatorio, tal y como todos las conocemos en estampitas que se expenden a la puerta de los templos— viene a suplir al juicio y ayuda a entender de qué se trata. Y si de ayudar se trata, ¿por qué reprochar lo burdo de la imagen? De la misma manera: ¿por qué no pensar a la proposición como si fuera una estampita en que están articulados los mismos elementos que en la realidad se dan? Claro es que la lógica viene a ser una especie de len-

guaje primitivo, ideográfico, una escritura jeroglífica. El mundo de las proposiciones sería la pintura del mundo de las cosas tomando todas estas expresiones en un sentido lo más literal posible. La metafísica, con todas sus proposiciones, integraría pinturas a las que no les correspondería ninguna imagen real. Por ejemplo, en el caso que antes relatábamos de un croquis de accidente automovilístico; si al dibujante le hubiera dado por pintar un ángel saliendo de los cuerpos muertos, esta alusión metafísica al espíritu correspondería en la proposición a un signo que en la *realidad* no tendría correspondencia. Las proposiciones que ensamblan en el lenguaje ideográfico representaciones que no se adecúan a nada en la realidad tendrían que ser eliminadas. Sólo así el lenguaje lógico estaría bien hecho; a cada uno de sus elementos se coordinaría un elemento o átomo de la realidad y la pintura se diría verdadera o verificada. En cambio, las proposiciones metafísicas serían inverificables. Serían a manera de ornamentos flotantes en torno de las letras. Cuando sabemos que una proposición no se puede verificar no por ello hemos adquirido un mero saber negativo. También tiene su utilidad.

No sé en qué novela revolucionaria se cuenta que, compareciendo ante el comisario del pue-

blo un sacerdote católico, a la pregunta de instrucción, ¿profesión, ocupación?, el comisario traduce la respuesta: *cura,* en esta forma: *¡Ah! vago.* Esta información no es inútil. Si alguien se declara o lo declaran vago, bueno para nada, ocioso, *tunante,* con ello lo entendemos mejor que antes. Por lo general pensamos que en una proposición metafísica no hay nada que entender, que no nos dice nada de nada y por tanto que sería una inútil pérdida de tiempo echarse a buscar algún método o procedimiento de verificar su contenido. Pero cuando sabemos que una proposición es inverificable hemos adquirido, contra lo que parece, un saber positivo respecto de ella.

Wittgenstein explica el problema diciendo que si la policía se entera de las ocupaciones de todos los habitantes de una ciudad, al registrar a alguno como vago, tal información, llegado el caso, le puede ser útil. La filosofía como actividad consistiría en esta labor policíaca de registrar las proposiciones inverificables con lo cual se habría ganado algo.

No deja de llamar la atención que la lógica en el momento más elevado de su elaboración por obra de Russell y de Frege haya suscitado en este vienés, Ludwig Wittgenstein, la idea de que se trata de un lenguaje primitivo. Pero sólo

transportando las cosas a este nivel de primitividad adquieren sentido viejas y esenciales cuestiones de la lógica, sobre todo el problema de la verdad como correspondencia con la realidad y el de la coordinación de los elementos de la realidad con los elementos de la proposición. No deja tampoco de llamar la atención que a este nivel tan rudimentario la metafísica carezca de sentido. Se diría que para darle alguno habría que avanzar de la escritura ideográfica a la fonética y lingüística.

La teoría de la proposición de Wittgenstein nos retrotrae a niveles tan concretos de representación que no ha faltado quien la llame *presocrática o materialista.* Y en efecto hay en esta teoría un exceso de concreción. Por ejemplo: la proposición y la realidad o situación que representa tienen que tener algo de común, algo de materialmente común. La proposición es un hecho, piénsese en el dibujo de un lenguaje jeroglífico que representa un pato. Lo que tiene de común con el objeto no se puede a su vez representar. Tal es la convicción de Wittgenstein. Puedo *mostrar* lo que hay de común entre el pato pintado y el pato animal, pero no decirlo en la proposición. La metafísica estaría integrada por proposiciones que pretenderían decir lo que hay de común entre la

realidad y la proposición que la expresa. Una partitura, un aparato de alta fidelidad, una pata de piano, un metrónomo, un disco, un busto de Beethoven, una batuta son todas *imágenes* de la música. Si pretendo decir lo que tienen todas en común, o sea, la esencia de la música, me meto en un callejón sin salida. Lo único que podría mostrar es que paso de una a otra de las imágenes y que siempre estoy en la música, pero decir en una proposición esta esencia común equivaldría simplemente a procurar, en el mejor de los casos, otra imagen de la música, añadiría, por ejemplo, una lira y diría: esto es la música. Pero también esto y esto, me dirían, sin parar en la ronda de representaciones o realidades que es la música. Las *esencias* no se pueden decir sino mostrar.

Cuando Wittgenstein publicó su TRACTATUS se mostró consecuente con las convicciones escépticas de que estaba empapado, o sea, abandonó la filosofía. En los años siguientes a su publicación lo encontramos como maestro de escuela primaria y jardinero en un convento de monjes católicos. Más tarde, por dificultades con que topó en esas ocupaciones —a los niños por lo visto los trataba mal y no podía ser monje por no tener fe—, abandonó también tales tareas y se dedicó a escultor y a constructor arquitecto

de una casa de su hermana. Por razones que sus biógrafos no nos aclaran del todo volvió hacia el año treinta a la filosofía. Y volvió para rectificarse de lo que había dicho en su juventud acerca de la proposición.

Otra anécdota parece haberle abierto su camino: un amigo suyo, profesor de economía en Cambridge, el italiano Sraffa, cuenta que en un viaje de ferrocarril mientras discutía acaloradamente con Wittgenstein sobre la naturaleza de la proposición como imagen o cuadro que reproduce la realidad, le espetó "¿cómo representarías esto en una proposición?" y acompañó sus palabras con un gesto muy expresivo, muy napolitano, dicen sus biógrafos, que consistía en mesarse las barbas con movimientos muy agitados de la mano. Obviamente esta situación no es igual a la del ángel en el cuadro del accidente automovilístico, no es un elemento metafísico sino *material*, pero intraducible a términos lógicos. En la proposición no se le puede hacer su lugar. No nos daría por introducir operadores que se llamarían de gestos. El lenguaje bien hecho de la lógica no conocería los gestos. Daría una imagen del mundo sin metafísicos y sin napolitanos. La cosa no podía quedarse así y Wittgentein inició la nueva y final etapa de su pensamiento.

Por ser un lenguaje de precisión primitiva, a la lógica se le escapan muchas cosas. Si las quisiera acoger en el seno de sus cuadros, las volatilizaría. Los gestos, por ejemplo, caerían bajo el operador general de existencia. La lógica no tiene nada que hacer con su precisión en el lenguaje cotidiano que sin ella se la pasa bien. Lo que viene a perturbar la vida de este lenguaje cotidiano es manejarlo cuando está paralizado. El filósofo se tiene que cuidar de no confundir la gramática operante con una gramática puramente ficticia. Ya lo hemos explicado antes: *Nosotros retraemos,* resume Wittgenstein su lección, *a las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano.* Y epilogándolo todo en un aforismo despectivo concluye: *Los resultados a que llega la filosofía consisten en el descubrimiento de un sinsentido o abolladura cualquiera que el entendimiento ha recogido en sus correrías por los confines de una lengua.*

México, D. F., Octubre de 1959.

ESTE LIBRO TERMINÓ DE IMPRIMIRSE
EL 13 DE ABRIL DE 1971
OCTAGESIMO SEXTO ANIVERSARIO
DEL NACIMIENTO DE JORGE LUKÁCS EN BUDAPEST
LO IMPRIMIÓ TIPOGRÁFICA CUAUHTÉMOC
TATA VASCO 90, MÉXICO 21, D. F.
TIRO DE 2 000 EJEMPLARES

En Jorge Lukács su eventual lector encontrará a un pensador positivo. Personalmente le gusta llamarse "hipocrático", que vale tanto como decir sano, no corruptible ni corrompido. Desde que Sigmund Freud enseñó que para aprender algo hondo sobre el ser humano había que atender ante todo a sus morbosidades y de ahí avanzar, a oscuras, en la definición de lo que podría ser saludable, nuestro pensamiento chapotea en lo enfermizo con la falaz promesa conductora de que sólo de salida y no de entrada en la normalidad, es hacedera la conquista de la felicidad, de la verdad y de la sinceridad. Lukács se ha pronunciado enérgicamente en contra de esta tendencia de *hacer* a un hombre tomándolo como originariamente *contrahecho*. Johannes R. Becher dice que, por vez primera *con Lukács* entendió, aprendió lo que era la madurez. Los que pudimos, en alguna época de nuestros años de aprendizaje y de vagabundaje, convivir en el pensamiento de Lukács, creo que podemos dar testimonio válido de que este maestro, efectivamente, aleja de cierta soledad malsana, que reconcilia con una comunidad de masas que él bautiza, indistintamente, con el heredado concepto de tradición o, con el no muy reciente, de proletariado; y esto es floración y fructificación: ser útil. Su obra pertenece a lo mejor de nuestro siglo.

ANTOLOGIAS



1

FEDERACION EDITORIAL MEXICANA